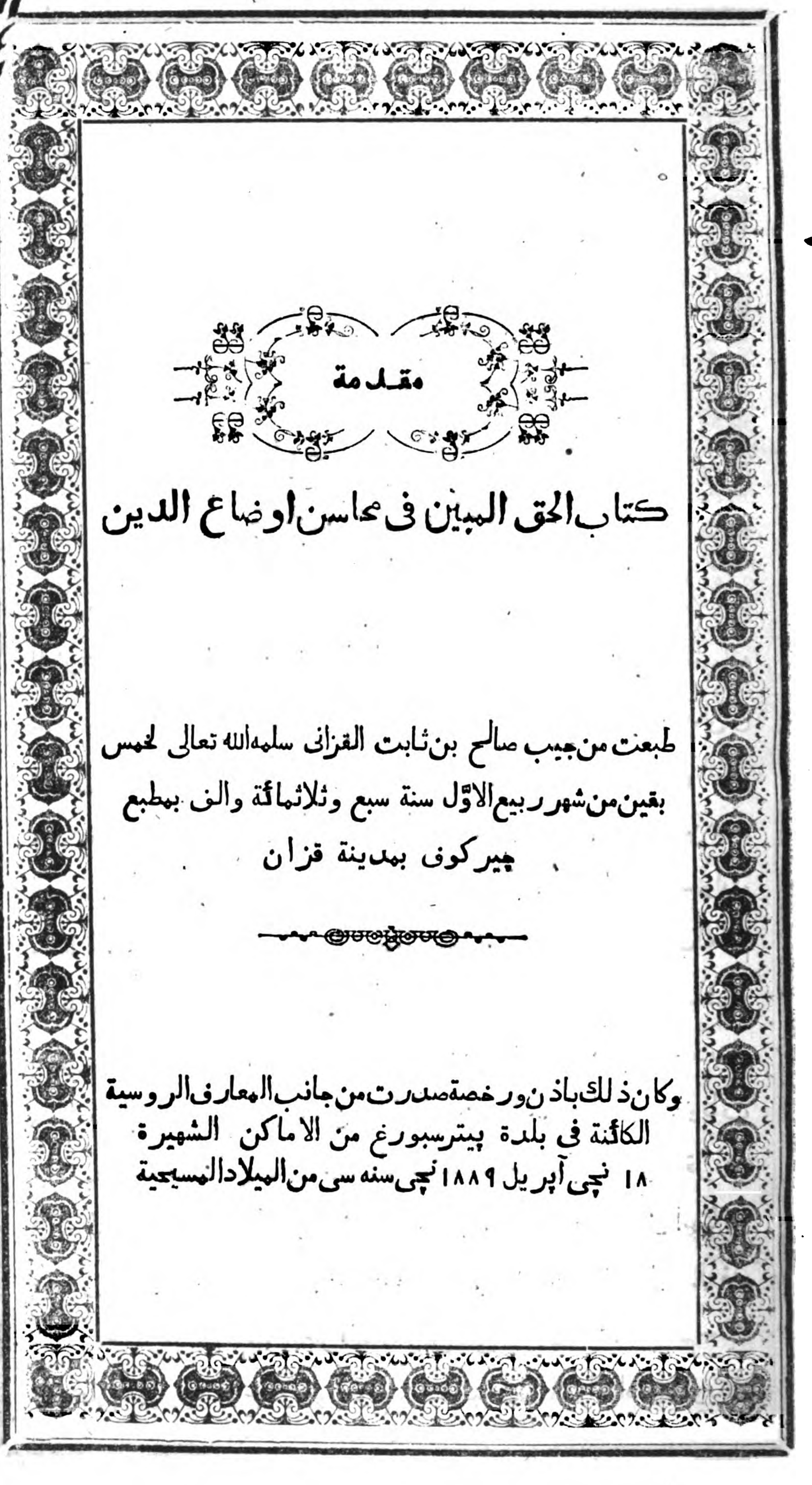
al-Marjani, Harun ibn Baha' al-Din
Hazamat al-hawashi



مقدمة

كتاب الحق المبين فى محاسن اوضاع الدين

طبعت من جيب صالح بن ثابت القزانى سلمه الله تعالى لخمس بقين من شهر ربيع الاوّل سنة سبع وثلاثمائة والف بمطبع چيركوف بمدينة قزان

وكان ذلك باذن ورخصة صدرت من جانب المعارف الروسية الكائنة فى بلدة پيترسبورغ من الاماكن الشهيرة ١٨ نچى آپريل ١٨٨٩ نچى سنه سى من الميلاد المسيحية



الحمد لله على باهر احسانه وشاهر انعامه والصلوة والسلام على سيد انبيائه
محمد وآله واصحابه (امابعد فاعلم ان الدين الحق كما قال الله سبحانه وتعالى ان
الدين عند الله الاسلام هو الشريعة المحمدية والملة الاحمدية وهى التى
جاء به حبيبه المصطفى ورسوله المجتبى ابو القاسم محمد بن عبد الله بن عبد
المطلب بن هاشم العربى القريشى الهاشمى المكى ثم المدنى عليه افضل الصلوات
وامثل التسليمات من عند الله تعالى مما تضمنه القران العظيم والكتاب الحكيم
وسنة الرسول النبى الامى الكريم الرؤف الرحيم من قول او فعل او اقرار
صدر عنه صلى الله عليه وسلم واثبتوه بنقل صحيح مختار فى كتب الاحاديث
ودواوين الاثار وهو الذى يدين به الاسلام من عقايد وعبادات وعقوبات
واداب خمسة انواع كل منها يشتمل على خمسة اقسام (وذلك على ما قررناه
فى سائر ما الفناه ثابت بالضرورة ومعلوم بالبديهة لا يفتقر المنصف المتأمل
فيه حق التامل الى دليل خارج عنه وبرهان عقلى دونه كما قال جل جلاله قد
جاءكم بصائر من ربكم فمن ابصر فلنفسه ومن عمى فعليها وما انا عليكم بحفيظ
فانه على ظهوره ووضوح اموره ورسوخ اوتاده وثبات اركانه واعماده يدعو بكلام

بديع ظاهر وبيان واضح باهر الى ماهو مستحسن بالضرورة ومقبول في الفطرة ومسلم عند جميع الخليقة وثابت بالبراهين المتظاهرة والحجج القاطعة المتظافرة من توحيد الله عز وجل اولا وتقديسه ثانيا وتمجيده ثالثا ثم الى مكارم الاخلاق ومعالي الاوصاف من العدالة والحكمة والعفة والشجاعة بجملة شعوبها وهدى الى اكتساب العلوم واقتراف المعارف بكلية فنونها فانه يأمر بالفكر والذكر والتقوى والخشية من الرحمن والحذر من مكايد النفس والشيطان التي هي رأس الحكمة وملاك الامر الباعث لكل كمال وخير والصبر والشكر وايثار الصدق في القول والاتقا في العمل وحسن الخلق والقناعة والرفق والشفقة على الخلق وانجاز الوعد ووفاء العهد والعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشا والمنكر والبغي والعدوان ويحل الطيبات ويحرم الخبائث ويرشد الى اصناف الصنايع وافنان الذرايع وغير ذلك من بواهر المحاسن ومفاخر اوصاف الظاهر والباطن ثم شرع من عند الله في العبادات طريقة حسنة مرضية قد بلغت من الرزانة اقصاها ووضع باذن الله في المعاملات قواعد مستقيمة رضية لا تغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها ورتب على الجنايات عقوبات وافية متناسبة وهو يتوخى من كرمه ورحمته درأها عن عباده واسقاطها والعفو والالفة والاتحاد فيما بينهم وايثارها مع حسن المراعات لتفاوت احوال الانام ومراتبهم في العقول والافهام ويبث في اثناء مقاصده من ذلك بالتلميح والتنبيه في انحاء موارده على ام المسائل الحكمية وامم المعارف الالهية بين تالده وطارف مما غاب عن افاضل الحكما واماثل العرفاء الاعلى مثال يحتذيه وقانون ينتحيه ومراحلة بلد ومراجعة احد ولا بالنظر في كتاب اوالتلقي في محاورة اوخطاب اوتلقن من الناس اوترتيب مقدمات وقياس كما قال عز مجده ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء وقال وما كنت تتلوا من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك اذا لارتاب المبطلون بل هو ايات بينات في صدور الذين اوتوا العلم وما يجحد باياتنا الا الظلمون وقال عليه الصلوة والسلام انا امة امية لا نكتب ولا نحسب الشهر هكذا وهكذا الحديث بل بمحض عطاء الهي ووحي رباني قد اظهر

انوار دينه واطوار يقينه فى اقل زمان واضل اوان وجعله فوق الدين كله وبدأبه
وهو فريد من الاخوان ووحيد من الخلان بين ظهرانى قوم مردوا على الجهل
والكفر والعناد وتمرنوا فى سفك الدماء والظلم على العباد واهلاك الحرث والنسل
وتخريب البلاد ليس معهم علم واداب ولاتعلم واكتساب وانما قصارى امرهم
على الحمية الجاهلية والاتحاد والعصبة على خطط الضلالة كما قال جل ذكره
لتنذر قوما ما انذر اباؤهم فهم غافلون فقمع عنهم جملة ذلك واصلها وقلع اسنة
ضلالهم نعلها بما ابان به من بليغ الدعوة وجميل التبيان قاصيته وملك من بديع
التعليم وطيب البيان ناصيته واقام تلك الوظايف نفسه وقومها على اتم الوجوه
واحسنها واجمل الطرق واكملها من غير تفاوت فيها ولاتقصير فى شىء منها
فى مجارى افعاله ومسارح احواله واشتمل عليها ما اتى به من عند الله من الكتاب
الحكيم والقران العظيم وغير ذلك من الوحى الصادق والالهام الناطق الذى
تضمنه دواوين السنة الباهرة البارزة على الصحة وتواتر النقلة فان كل كلمة من
كلماته بحر من بحور الحكمة وعالم من عوالم المعرفة لو تاملها الفذ الاروع وحدد نظره
وقوم فكره فى استنباط ما فى ذلك اليم من المعارف والحكم نفد عمره وكل بصره
وما بلغ المعشار من عجايب ولا استوفى ذلك المقدار ولا اقل من غرايبه على
ما نبه عليه سبحانه حيث قال ونزلنا عليك القران تبيانا لكل شىء وهدى ورحمة
وبشرى للمسلمين ولقد جئناهم بكتاب فصلناه على علم هدى ورحمة لقوم
يوقنون وهو الذى انزل اليكم الكتاب مفصلا وعن هذا بالغ فى الحث والترغيب

فيه تنبيه على انه مغن عن سائر الايات * قاضى بيضاوى رحمه الله

الى تلاوة كتابه كومطالعة ما جاء به من فصل خطابه
ومداومة النظر وملازمة الفكر ليعلم قدره ويظهر
امره فلولا انه فى وثوق من صحته ويقين من حقيقته لما دعى
الى النظر فيه والتفكر فى معانيه فانظر ايها اللبيب العاقل الى شانه هذا وحال ذا
وتامل فيه وحدد بصرك وجود نظرك هل تجد النبوة ودعوة الخلق من عند الله

٢) يتيمى كه نا كرده قران درست كتبخانه چند ملت بشست سعدى

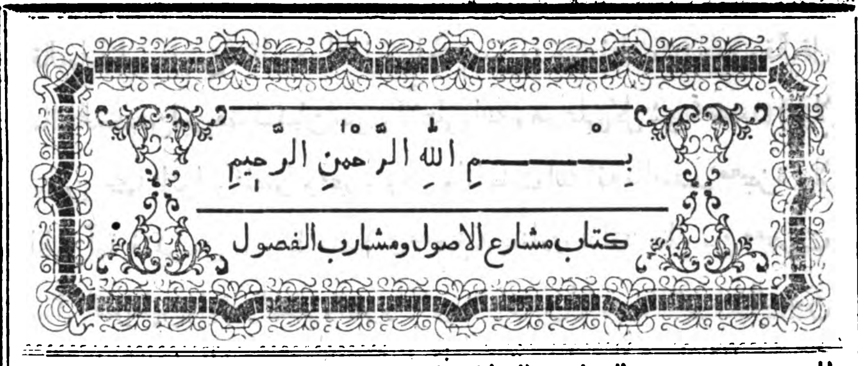
امرا غير ما ذكرا وتعرفها شيأ سواه ولا سيما
إذا لوحظ كونه اميا لا يعرف الكتاب

ولا الحساب ولا قرع بابا فى التعلم والاكتساب وكونه يتيمار بله مقل على
الفقر والفاقة فى عهد الجهالة وثوران الكفر والضلالة فان فرط فضله وكمال
علمه مع ماعلم من حاله اعظم شاهد على حقيته وادل دليل على رسالته ونبوته
لايستره معاذالله الاسبق الشقاوة وحق الضلالة
ولله در البوصرى رحمه الله فيما يقول * بيت * ٢) بيت لعل او كوياست ازقوت القلوب * نه رسا لمخوانده نه قوت القلوب *
(وكفاك بالعلم فى الامى معجزة * فى الجاهلية والتأديب فى اليتم * بل
ذلك اوثق بمراتب من شهادة البراهين والشهود واثبت من دلالة المحاضر
والعهود وابعد من اضطراب قلب و ختلاج ريب فان انت حصلت هذا من هذا عرفت
كون معرفتك بحق رسالته وصدق نبوته فى غناء عن برهان على شاكلة معرفتك
بصدق من يدعى حفظ القران او حمل كذا قنطارا من الحديد بمسامعة تلاوته
ومشاهدة رفعه بعيان على ماقاله جل مجده قل انما الايات عند الله وانما انا نذير
مبين اولم يكفهم انا انزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم ان فى ذلك لرحمة وذكرى
لقوم يؤمنون بعد ان حكى عنهم ماتفوهوه بقوله لولا انزل عليه ايات من ربه
يعنون به المعجزة الخارقة للعادة وصدور الامور الغريبة النادة كما اتى ثمود
الناقة مبصرة والان الحديد لداود معجزة ولموسى اليد البيضاء وقلب
العصا حية تسعى ولعيسى ابراء الاكمه واحياء الموتى فرد الله سبحانه عليهم اولا بان
مثلها من المعجزات وخوارق العادات ليست من ضرورات النبوة ومقدمات
الرسالة البتة ولا ممايستقل باظهاره وحده بل هو من انوارها ومايترتب عليه من اثارها
وانما هو عند الله يظهره بحكمته فى اى وقت شاء ويختص برحمته من يشاء
وثانيا بانهم لماشاهدوا ادلات رسالته وايات صدقه وحقيته فيما اتيه من
الكتاب المبين وطالعوا جملة احواله فى ذهاب وايات على مناهج صدق وصواب
راى العين وهو اصدق برهان واعدل شاهد فى المدعى كان جحدهم اياه
واقتراحهم معجزة سواه طلبا للادنى مع حصول الاعلى واشتراء للضلالة بالهدى
واستبدالا بالذى هو خير ماهو ادنى فان كل ذى حالة او صناعة لايعرف شانه
ولايطلع حاله بشىء مثل مايعرف باثاره ويطالع باقواله الم تر انك تعرف ابا حنيفة

بالعقه وابا على بالحكمة مثلا ان انت من اهلها معرفة لا تسترييب فيها وما عرفتهما الا بمعرفة آثارهما ومطالعة احوالهما وتعرى بعد ذلك نفس الفقه والحكمة وما هو بها وعلى هذه الشاكلة حال كل صناعة وربما القيم بها من الشعر والفصاحة وغيرها حتى الصنايع الجزئية مثل الصياغة والحياطة وما يشاكلها وقال عز مجده قل انما اعظكم بواحدة ان تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تتفكروا ما بصاحبكم من جنة ان هو الا نذير لكم بين يدى عذاب شديد امرهم بالقيام خالصا لوجه الله معرضا عما سواه من التقليد لاستعلام امره وتحقيق ما جاء به بالتفكر فيما فيه من المعارف وما اشتمل عليه احواله من الحكم بين تالد وطارف متفرقين مثنى ووحدانا فيصيبون الحق اذا ويالخصونه ويعرفون صدقه وما جاء به فيتفكر كل واحد من الاثنين ويعرض محصول فكره وخلاصة نظره على صاحبه ويتأملان فيه تامل متصادقين متناصفين لا يميل بهما اتباع هوى ولا ينبض لهما عرق عصبية حتى يهجم بهما الفكر الصالح والنظر الصحيح على جادة الحق وسننه والفريد ينهض بالهمة ويفكر فى نفسه بصدق رغبة وخلص نصفة ويعرض فكره عقله ويخليه ونفسه من غير ان يكابره فان فى الازدحام ما يشوش الخواطر ويعمى البصائر ويفسد الروية ويخلط الفكر ويدعو للاعتساف وهجر الانصاف ويثور عجاج التعصب ولجاج التمذهب وقد اعترفتم بنزاهة نفسه ورجاحة عقله ورزانة حلمه وثقابة ذهنه واصالة رأيه وجمعه محامد الرجال ومعاهد الكمال فلولا انه فى وثوق من امره وحقيته ويقين من حجته فى انه مرشح للنبوة من ربه ومختار لرسالته لما تصدى لادعاء امر خطير وخطب عظيم دونه ملك الدنيا والاخرة جميعا فى مرأى من الافتضاح على رؤس الاشهاد والقاء النفس الى هلاك الاباد وهيهات هيهات هذا ان يدرك بالمنى او ينال بالعلى والمطلب كلما عز وشرف صعب مسلكه وحال طريقه وكثرت عقباته (والمتنبى يلازمه احد الامرين اما جنون لا يبالى بافتضاحه اذا طولب بالبرهان بل لا يدرى ما الافتضاح ومراقبة العواقب واما انهماك فى زخارف الدنيا وغرام لشهواتها ولذاتها وجلب منافعها وطلب مناصبها وكل الناس عارفون بكمال عقله ورزانته واعراضه عن الدنيا بكليته (وقد اخبر سبحانه بانتفائهما عنه حيث

قال

قال مابصاحبكم من جنة ان هو الا نذير لكم بين يدى عذاب شديد وقال قل ما سألتكم من اجر فهو لكم ان اجرى الا على الله وهو على كل شيء شهيد (ولا تظنن كما ظنوا وكذبوا وفجروا وكفروا بايات الله انه ما اصدر معجزة ولا اظهر آية فتكونون سواء بل مفصلات معجزاته وبينات اياته اعظم من معجزات سائر المرسلين واجل واكبر واعز واكثر واثبت من ايات جملة الرسل والنبيين (واعظمها القران المجيد تنزيل من حكيم حميد فى معلر فهلا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه (وهو الجدير اللايق لعموم نبوته كافة العباد وشمول رسالته العاكف والباد ودوام شرعه الاماد وبقاء حكمه ابد الاباد يشاهده كل احد ويعاينه كل امد فان مايفيده القران نفس النبوة وشرعه عين الرسالة مغن عن سائر الايات وشان الرسول دليل الهداية عليها افضل الصلوات واكمل التحيات على مانبه عليه سبحانه فيما قال عن لسانه فامنوا بالله ورسوله النبى الامى الذى يؤمن بالله وكلماته واتبعوه لعلكم تهتدون فانه عدل عن التكلم الى الغيبة لاجراء هذه الصفات الداعية الى الايمان والاتباع بمن هذا شانه من كان نفسه اوغيره ابداء لطريقة حسن التعليل واظهارا للنصفة واحترازا عن ظنة العصبة واشعارا بان كمال معارفه مع ماعرف من الامية فى حاله احدى معجزاته (والبرهان القاطع المعتمد لنا فى تمام دينه وكمال شريعته والشاهد البين القامع للريوب عند نافى صدق رسالته وحقية نبوته هذا البيان الذى ابلينه والعيان الذى بيناه وقد شهدت به طرق الاعتبار ونطقت بشهودها الايات والاخبار وسلكه الاخيار اولى الايدى والابصار وهو الجدير اللايق لعموم نبوته العباد وشمول رسالته العاكف والباد ودام شرعه الاماكن والاماد وبقاء حكمه الازمان ابد الاباد يشاهده كل احد ويعاينه كل امد فكأنه يرى البعثة عيانا ويتلقى الرسالة شفاها نزله روح القدس من ربك بالحق ليثبت الذين امنوا وهدى وبشرى للمسلمين ومن امن بمشاهدة اليد البيضاء وثعبان مبين ربما كفر بمعاينة عجل جسد له خوار وانين *



الحمد لله حق حمده والصلوة والسلام على محمد رسوله وعبده وعلى اله واصحابه الطيبين الطاهرين من بعده (مقدمة) النفس الانسانية بما هى متاثرة من المبدأ تسمى عقلا نظريا يتفرع عليه الحكمة النظرية وبما هى متصرفة فى البدن عقلا عمليا يتفرع عليه الحكمة العملية ومن بوئت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا اسماء العلوم تقع على مسائلها المقصودة بالتدوين وعلى التصديقات بها وعلى الملكات الحاصلة بمزاولتها العمدة فى اهليتها (والفقه يقتسم اصليا لا ايرام به لاحق العقيدة ويختص باسم الفقه الاكبر وفرعيا يقصد به القيام بمقتضى العبودية وغلبة الاسم عليه (واصوله ما يبتنى هو عليه من الادلة الاربع (والفن المتكفل بالبحث عن احوالها بما هى تفيد الاحكام يسمى اصول الفقه (وموضوعه الدليل الشرعى للحكم الفرعى (ومسائله ادلة اجمالية يفتقر اليها عند اثبات الحكم بالمسموع كالميزان لجملة المشروع (والدليل ما يعلم منه شىء اخر باشتمال او استلزام فما صح يجب عنه العلم او الظن بخلقه سبحانه فان توقف على نقل فنقلى وربما يفيد القطع والا فعقلى ولا يثبت به ما استوى عنده طرفاه (والشرعى ان كان وحيا متلو فالكتاب او غيره فالسنة ويرجع اليهما عن الصحابى والا فعزيمة كل الامة فاجماع او عبرة اولى الخبرة فقياس جلى اوخفى (والعقايد لا تثبت الا بمتواتر القران او السنة باثبات ما اثبته ونفى ما نفاه والسكوت عما عداه غير متعدد الدلالة ولا تعلق له بالاجماع والقياس ولا مدخل فيه لاراء الناس (واول ما يجب على المكلف هو تصديق خبر النبوة ثم الاخذ بموجبه فى كل باب على جهته *

* (المشرعة الاولى فى الادلة الشرعية) * وفيها مشارب * (المشرب الاول فى الكتاب) وهو القران وكلام الله حقيقة فى الصفة القديمة مجاز فى النظم المحفوظ والمقروء المسموع والمحرر المكتوب بعلاقة الدلالة غلب فى النظم الدال على المعنى فى عرف الفن وهو المعجز

المنقول

تعريف الدليل

المنقول الينا بين الدفتين تواترا بلا شبهة وعليه بناء الاحكام يسوغ وصفه بالحدوث والجعل لا بالخلق ونحوه مما لم يرد به الشرع والبسملة منه لا من السورة وما صح سنده وساعد الرسم خطه واستقام في العربية وجهه فمتواتر كالعشرة يجوز قراءته في الصلوة وغيرها وما عداه مشهور يزاد به على المتواتر ولا ينسخ او احاد صح سنده هي حجة شرعية وفيه ما لا يفهمه الخلق مع البراءة عن الحشو والمهمل والوقف على الا الله والراسخون في العلم استينافي ولزومه في اعتبار المعنى لا في قطع القراءة وفائدته الابتلاء واعتقاد حقيته على مراد الله ويحرم تفسيره بالراي لا تاويله وهو قريب او بعيد ولا بد له من قوة الداعي ويجوز نسخه بالسنة كعكسه

* (المشرب الثاني في السنة) * هي ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم من قول او فعل او تقرير وقد يخص الحديث بالقولي والاثر بما عن الصحابي اما مسند مرفوع باتصال سنده فان كان خبر جمع يعطي العلم بنفسه قطعا فمتواتر والا فان رواة واحد فغريب او اثنان فعزيز او اكثر فمشهور وما دونه يجمعه اسم خبر الواحد فلن اتصل بنقل الثقة عن الثقة سالما عن الشذوذ والعلة فصحيح والا فما تنزل عنه بخفة ضبطه حسن وباختلال شرطه ضعيف يرتقي بتعدد طرقه الى الحسن مثله الى الصحة ويتفاوت باوصافه (والفقه ان ما ترجح صدقه صحيح يقوم به ركن الاحتجاج والمعارضة وغيره ضعيف لا يثبت به حكم (واما مرسل بترك واسطة وقد يخص بالصحابي فغيره واحد فمنقطع او اكثر فمعضل (ومرسل الصحابي والقرن الثاني ومن روو امرسله كمسنده حجة بل فوقه يحمل على السماع او وضوح الامر وشرط في التواتر ان يعتمد السمع ويستمر على مبلغ يعيد القطع وينسخ النص به ويكفر جاحده والمشهور يفيد الطمانينة ويزاد به عليه تقييدا وتخصيصا وخبر الواحد الظن فيعمل به لا العلم فلا يكفر جاحده وشرطه عدم الانقطاع معنى والمخالفة للمتواتر والمشهور والاجماع وعمل الراوي فعلا او قولا توقفا او ردا والصحابي العارف فيما لا يحتمل الخفاو في راويه الاسلام والعقل والعدالة والضبط وعدم الجهالة او مساعدة السلف قبولا او سكوتا او القياس وعدم التداعي لا العدد والذكورة والحرية والابصار وعدم الارسال

والشذوذ والاعراض (والعزيمة فى السماع قراءة الشيخ او الراوى عليه وكتابته
اورسالته اليه ويقول فى الاول حدث وفى غيره اخبر والحفظ الى وقت الاداء
اوالكتابة المذكرة والاداء كما سمع (والرخصة الاجازة والمناولة والمضموم اليه
خط جماعة مع تمام النسبة (والنقل بالمعنى للعالم باللغة فى المحكم وللمجتهد
فيه وفى الظاهر لا فى المشترك والمجمل والمتشابه وجوامع الكلم ولا يقبل
الطعن الا مفسرا بما هو جرح بالاتفاق من اهل العلم والنصيحة لا العداوة
والعصبية (ومنازل افعاله عليه السلام جبلة لابد منها او سهو اوزلة لا يقر عليها
او مخصوص به لا يقتدى فيها او بيان يعتبر مبينها او اباحة او استحباب او افتراض
يتأسى بها على جهتها ان علمت والا فيتبع على اباحتها الى ان ياتى ما يخصها به
(والشرايع السابقة شريعة لنا اذا قصه الشارع بلا انكار (وما عن الصحابى فريدا عن
الوفاق والخلاف يجب اتباعه فى منزلته والترجيح فيما تخالفوا فيه ولا يخرج
عنه كالتابعى اذا زاحمهم بفتواه واعتبر فى اجماعهم *

(المشرب الثالث فى الاجماع) هو اتفاق جميع اهل الفقه والعدالة فى عصر من الامة على حكم
شرعى وليس بمقصود الحصول وانما يدعو اليه التشبث بالظنى فى الحكم الناجز فلا يتصور
عن واحد ولا عمن دونهم والامم السالفة وفى العقليات الصرفة والعقايد لاستحالة
ايقاع واقع وانعقاده بلا قاطع ولا يشترط فيه كثرة وثبات عليه وموافقة غير اهله
لجهل او هوى اوفسق (واقوى مراتبه اجماع الصحابة بنصهم ثم بسكوت بعضهم ثم
من بعدهم على حكم لم يسبق فيه خلاف ثم يتفاوت بحسب نقله الى متواتر
ومشهور واحاد يجب العمل بكل منها ولا يكفر منكر ما ثبت به ولا بد له من سند خبر او قياس

(المشرب الرابع) فى القياس) هو ابانة حكم شرعى بعينه فى جزئى
بمشاركته لاخر فى علته وهى ما نيطت عليه شرعية الحكم من محصلات ومكملات
ومحسنات لمقاصد ضرورية اوحاجية اوكمالية اوتحسينية تحصل قطعا اوظنا
اوشكا اووهما ولركنه الوصف الصالح المعدل بظهور اثره بنص اواجماع فى
اجناس منها وانواع فرادى ومثنى وثلاث ورباع يقدم اقواها والاظهر والاكثر
اجزاء فالاكثر فهو العلة وينقسم الى جلى متبادر وخفى غيره وكل منهما الى ما صح

ظاهرمو بباطنه اوفسدو قوى اثره ومربع التعارض فيهاستة عشر ولاساغ فيها صحابباطنا وقوياً اثراً وايضا ان اعتبر شرعا عينها في عينه فموثر او جنسه اوهو في احدهما فملايم وقد يخص بالاخير والا فغريب (اوبناء على ترتب الحكم على وفقه فماثبت اعتباره باحد الثلاثة فمرسل ملايم قبل في الضرورية الكلية القطعية والا فغريب لااصلا كماعلم الغاؤه (وشرطه تعديته بحكم شرعي معقول متناول غير معدول به عن سنده ولا مخصوص ومنصوص ومنسوخ ومؤخر ومعارض ومتفرع ومبطل ومغير وعلته تتفاوت الى معنوية وحكمية واسمية جمعاوفرقا ومادونها لمايضاف اليه الحكم في مواقعها امامفض فسبب اوموقوف عليه فشرط اودال فعلامة (وشرايطها كونها باعثة ضابطة للحكمة لامتاخرة وظنية الطرد ومسالكها امااجماع اوصريح نص مثل لاجل وكي واذن واللام والباء وان المكسورة مخففة ومثقلة ثم الفاء واما ايماء بوقوعه موقع جواب اومقارنة وصف اوفرق بين حكمين بصيغة وصفة اوغاية اواستثناء اوشرط اواستدراك واما سبر قطعي الالغاء والحصر وتحقيق المناط وتنقيحه وتخريجه (وموانعها عن الانعقاد اوالابداء اوالتمام اواللزوم (الاخذ بنص الكتاب في الابواب كلها وبالاجماع فيماعدا العقايد واجب على منزلتها ثم التعبد بالقياس بتحصيله والعمل بموجبه شرط جوازه العلية ووجوبه التاثير ولايجرى في الحدود والكفارات (ويبين المستدل دعواه بدليل ومراده ان خفى لغرابة اواجمال فان سلم مقدماته انقطع خصمه والا فالمفصل بمنع يجاب باثباته والمجمل بتخلف الحكم اولزوم المحال بنقض اووجوه معارض فيتعاكس مناصبهما (ومايورد عليه فساد الاعتبار لمخالفة نص اواجماع ويجاب بمنع ثبوته اودلالته بتاويله اوتخصيصه بدليله اوترجيح سبيله اوبالمعارضة بمثله وعلى حكم اصله اوعلته فبمنع اوعليتها فباثبات اوبعدم تاثيرها مطلقا اوفي اصله اوفرعه اومحله اوعدم افضائها اوانضباطه اوالغاء قيد منها اوقدح بمفسدة راجحة اومساوية اوقول بالموجب اومعارضة بالمناقضة قلبا في العلية والحكم اوشهادة الوصف له وعليه اومخالفة في حكم الفرع اوعلة الاصل اوفساد

الوضع او مفارقة بصالح اخر (وترجيحه على مثله بتفضيله وصفا كقطع علة وصراحة نص وايماء وتاثير وكثرة اصول وعكس وغلبة اشباه ومناسبة فاذا تعارضا فما بالذات على ما بالحال والشرعى والوجودى والضرورية والحاجية والتحسينية ومكملاتها بترتيبها وحفظ الدين والنسب والعقل والمال (وماصح مماسوى الاربعة كالاستحسان وشرايع من قبلنا وقول الصحابى والاستصحاب والمصالح المرسلة وغيرها راجعة (اليها الاجتهاد ملكة شريفة يتمكن بها من استنباط الحكم الشرعى فى محله ببذل الجهد من ماخذه وشروطه علم مايتعلق به من الاية والسنة والاجماع على مراتبها لغة وشريعة وثبوتا وافادة وعدم مخالفته لها ووجوه القياس لا فى العقايد واصول الاحكام مما لا يمكن اثباته بدون قاطع شرعى فانها مفروغ عنها باكمال الدين وحجج اليقين وهو واجب ابدا ويتجزى فى نفسه والاصابة وعدمها والحق عند الله واحد وقرر بفضله مؤداه حكما شرعيا لمن عمل به ولا ينقض عمله بشروطه ما لم يعلم بخطائه وحقيقة الافتاء به ولا يفتى الا المجتهد وما دونه رواية او حكاية (والتقليد متابعة غيره بلا دليل فى قول او فعل وهو امر ضرورى مقدر بالحاجة ويجوز للمفضول والميت اذا الحجة دليله المستند اليه قوله والمكتفى به فى العقايد آثم ولا كفر الا بتكذيب الرسول وما اتى به من عند الله فماله من الله من عاصم

* (المشرعة الثانية فى افادة الكلام المعنى) * وفيها مشارب

* (المشرب الاول) * فى وجوه وضعه لما كان الانسان غير مستبد بمصالحه مست الحاجة الى مشاركة بنى نوعه فمن الله تعالى بوضع الالفاظ للمعانى لافادة النسب والمبانى ومعرفة دلالتها عليها بصحة النقل تواترا او اشتهارا او آحادا (وهى بما هو موضوع له مطابقة وبما هو جزؤه تضمن والا فالتزام ولا بدله من اللزوم والموضوع ان كان لجزئه دلالة فمركب اما تام فان كان عن حكاية عن الواقع فخبر او لا فانشاء فان طلب كشف الهية فاستفهام او تحصيلها فامر ومطلقه للوجوب على سمة فى مدة وعدة الا بتجدد وصف او تعدد ظرف وفى غيره مجاز وفى مجراه خبر الشارع او الكف عنه فنهى او لا فتنبيه او غيره (واما ناقص تقييدى او غيره والا فمفرد فان استقل فمع صلوح معناه للحكم

عليه

عليه اسم وبدونه فعل والافادات حرف اوغير (والاسم ان تعين بقرينة حسية فاسم الاشارة اوعقلية فموصول اوخطاب فضمير اوبوضع فعلم شخصى اوجنسى والا فان وافق اصلا بحروفه فمشتق ولابد من زيادة اوحذف فى حركة اوحرف ويرتقى الى خمسة عشر بالاجتماع مثنى وثلث ورباع (ومعناه امر بسيط ينتزع عن الموصوف نظرا الى المنشأ بحلله العقل فى رتبة الحكاية الى الذات والوصف والنسبة وهو مغاير للمبدأ مبهم بالقياس الى ماتحته ومناط صدقه مواطاة اختصاصه بموصوفه والا فمحدث اواسم جنس (ثم ان وضع له بماهو واحد شخصى اونوعى اوجنسى فخاص اومتعدد فان استغرق جميع مايصلح له بوضعه فعام ولا يخص المستقل منه بسببه بل غيره والا فجمع منكر اونحوه وماتعدد وضعه مشترك مأول اوغيره ولاعموم له اصلا وماوضع لمعين معرفة ولغيره نكرة وكل منهما ان دل على المسمى بماهو فمطلق والا فمقيد وهما فى حكم متحد مثبت ولوما لا فى حادثة واحدة يحمل على المقيد وفى غيره يجرى على اطلاقه للاجماع المعلل والخاص والعام الغير المخصوص قطعى الدلالة فيما تناولاه ولا يضر فيه شيوع القصر كالمجاز فالمتاخر الورود منه ناسخ والمتقدم منسوخ بالمتراخى مخصوص بالمقارن والمتعارض بالجهالة من آيتين اوقراتين اوسنتين اومخالفتين يجب الجمع بينهما فيهما بالذات والترجيح فيهما بالوصف متنا اوسندا ان امكن والا فيصار الى مادونه رتبا اوتقرير الاصول ويعتبر المبيح مقدما وضده رافعا له ومانقض شيوعه بمستقل لفظى مقارن ظنى وغيره قطعى وهو بماهو متناول حقيقة وبما مقتصر مجاز (المشرب الثانى فى وجوه استعماله) فهو فيما وضع له لغة اوشريعة اوعرفا عاما اوخاصا حقيقة وفى غيره مجاز كنسبة الفعل الى فاعله اوغيره ويختص باسم الحكمى والعقلى كالاول باللغوى وطرفاها حقيقتان اومجازان اومختلفان وكل منهما ان ظهر المراد منه فصريح والا فكناية تفتقر الى النية ولا يثبت ماتندرى بالشبهة وقد تطلق لما يقصد بمعناه ملزومه وكنايات الطلاق مجاز لماهى عوامل بحقايقها ويعم المجاز مافيه ولابد له من داع عليه لفظى اومعنوى وقرينة صارفة وعلاقة مصححة وهى ارتباط

بحسب الصورة اوالمعنى بين الموضوع له والمستعمل فيه فى اصطلاح به
التخاطب ولايشترط سماع الجزئيات وانواعها بحكم الاستقراء تسعة ففى
الاستعارة المشابهة وفى المراسل السببيةو الشرطيةو الجزئيةو المقابلةو الاستعداد
والحلول فيه والكون عليه والاول اليه (ثم ان تحقق الاصالة فى الجانبين تعاكس
صحة الاطلاق والا فيقتصر على الاصل والحقيقة المستعملة اولى من المجاز
المتعارف وهو خلف عنها فى حق التكلم بمعنى النيابة فى دلالتى اللفظ فلاحاجة
الى امكان الاول ولا يجوز الجمع بينهما وقد يمتنعان معا والمنقول شرعى او عرفى
علم اوخاص ويتعاكسان فيما اليه وما عنه بالنسبة الى الناقل وغيره ويفتقر
الى العلاقة للترجيح دون التصحيح فلايثبت اللغة بالرأى *
(المشرب الثالث فى وجوه بيانه) اللفظ اما بين المراد بنفسه فان احتمل التأويل فبدون
السوق له ظاهر ومعه نص والا فان قبل النسخ فمفسر والا فمحكم او غير بين لعارض
فخفى او لنفسه فان امكن ادراكه عقلا فمشكل او نقلا فمجمل والا فالمتشابه وحكم الجميع
اعتقاد الحقية مع تفويض المراد من المتشابه اليه سبحانه والعمل بالمجمل بلحوق البيان فان
كان شافيا فمع القطع مفسر وبدونه مأول والا فمشكل وحكمه الطلب كالخفى .
والتأمل كالمشترك (المشرب الرابع فى وجوه الوقوف على احكامه)
افادة النظم المعنى بمنطوقه عبارة ان سيق له والا فاشارة وبمناطه لغة دلالة
وهى فوق القياس يثبت بها ماينددرئ بالشبهة ولضرورة صحته اقتضا
ولا عموم له فلايحتمل التخصيص ويسقط المحتمل كالدلالة ولايقطع الحكم عن المذكور
بخلاف المحذوف والاربعة توجب الحكم قطعا منعطفة الى العبارة فى الرجحان
عند المعارضة كاقسام البين منحدرة الى المحكم (وعموم جواز التعليل شهد
ان ذكر الاسم اوالصفة لايوجب النفى عن غيره وكون حكم الشرطية فى طرفيها
اوجب السكوة عن خلافه فيبقى على عدمه ونفى التسبب عند عدم الشرط
فيصح التعليق بالملك (المشرب الخامس فى البيان) وهو اما بلفظى موافق بتاكيد
مادل عليه النظم فتقرير اوبازالة خفائه فتفسير ولايجوز تأخره عن وقت
الحاجة وظنيه لايعطى القطع اومخالف بالمقارن فتغيير كالتعليق

يمنع

يمنع السبب عن انعقاده واتصاله بمحله والاستثناء وهو تكلم بالباقي بعد الثنيا
فلا تدل على اثبات حكم ونفيه متصل هو الاصل ومنفصل بما لا يصلح لاستخراجه
من الصدر فيجعل مبتدأ (اوبالمتراخي فتبديل وهو النسخ بالنظر الينا
واظهار المدة في حق الشارع وهو واقع حتى في شريعة واحدة نظما وحكما وذاتا ووصفا
وشرطه التمكن من عقد القلب ومحله حكم شرعي مجرد عن توقيت وتأبيد نصا ودلالة
(ويجوز قبل التمكن من الفعل وباخف ومساو واثقل ونسخ كل من الكتاب
والسنة والمتواتر والمشهور والاحاد بمثله وبما هو فوقه ولا يجري في الاجماع
والقياس واراء الناس وفيما لا يحتمل السقوط ولا يبدو حكمه قبل وصوله (واما
بغير لفظي فضرورة دلالة الكلام او حال المتكلم او المقام اولزوم دفع الغرور
اولطول فيما يثبت في الذمة وجوبه العلم (المشرب السادس في الادوات)
معانيها روابط تبعية لا تستقل بمفهومية ولا ركنية (العواطف الواو لجمع المطلق
في التعليق والتحقيق ووقوع الواحدة عند تكرار المعلق بالشرط لمحاذاته
التعلق بواسطة الاول ويستعار للحال وبين الجملتين لا توجب المشاركة بينهما
(الفاء) للوصل والترتيب ولو في الذكر لتفصيل المجمل وقد تدخل العليل والعلل
والاجزية وتستعار للواو (ثم) للترتيب مع التراخي في التكلم وللاستيناف الحكمي اذا
علقت ولبيان المنزلة ويستعار للواو (بل) في المفرد للاعراض وفي الجملة للابطال
واثبات ما بعده على التدارك وبعد السلب لاثبات الضد مع تقرير الاول
ويكون للانتقال (لكن) مخففة ومثقلة للاستدراك وشرطه في المفرد تعاقب السلب
وفي الجملة اختلافهما كيفا ولو معنى وتكون للتاكيد (او) لاحد الامرين ويفضي
الى الشك في الخبر ويوجب التخيير في الانشاء ويستعار للعموم فيعم الافراد
في النفي والاجتماع في الاباحة وللغاية والاستثناء وفي هذا اوهذا وهذا الخبر
للاخير ويقدر لهما لاندفاع الضرورة بتوقف الاول وموافقة المقدر (حتى)
للغاية ولو بالاعتبار وتكون جارة وعاطفة وشرطه التبعض وابتدائية فتجانس
المقدم ويستعار للسببية (الجوار الباء للالصاق في السببية والظرفية والمصاحبة
والاستعانة ومنها المقابلة اذا الاثمان وسائل بها على المقاصد يستعان (على)

للاستعلاء فيعم اللزوم وللشرط فى الطلاق فلا ينقسم وبمعنى الباء فى المعاوضات المحضة (من) للتبعيض والتبيين وابتدا الغاية مكانا او زمانا (الى) للانتهاء فلن تناول الصدر مابعدها فغاية الاسقاط تدخل تحتهو الا فغاية المد فتخرج عنه (فى) للظرفية وتقديره يوجب الاستغراق وفى مشية الله وقدرته تتعلق بالطرفين فلا حنث بهما وعلمه بالواقع منهما وتستعار للمقارنة (الشرايط اصلها ان هى للتعليق على ماهو على خطر (اذا) لها وللوقت يجوز به المجازات ويجب بمتى (لو) لانتفاء الثانى لفقد الاول ولتاكيد لزوم الجزا ودوامه بالمستبعد (لولا) لوجوده (كيف) للحال وللشرط فيجب وفاق جوابه لفظا (مع) وظرفه بالاضافة صفات ان الى ظاهر فلما قبلها او ضمير فلما بعدها (عند) للحضرة حسا او معنى تعم الدين والوديعة (غير) متوغل فى الابهام فلا حكم فى المضاف اليه واستثناء يلزمه اعراب المستثنى ويفيد الضد ولابد من التجانس معنى (اللام) لتعريف مدخوله وتعهده جنسا او فردا واحدا وكثيرا حقيقة او عرفا فى الخارج والذهن ولايدل الا على معناه والاسم الاعلى مسماه ويستند الشمول وعدمه غيره (اى) لجزء المضاف اليه معرفة ونكرة يجب فيه مطابقة الضمير للمضاف اليه وله فى الاولى وتعم بالوصف اذا اضيف الى فاعل لا الى مفعول لانه قطع (المشرع الثالثة فى الاحكام الشرعية) وفيها مشارب (المشرب الاول)ان الحكم الا الله وله سبحانه فى كل حادثة حكم معين وقضاء مبين بخير اوشر ونفع اوضر وهو التكوينى وبخطابه التدوينى المشروع باسبابه الموضوع بخطابه بالالزام او تخيير اوربط باعتبار المقاصد الدنيوية من تفريغ الذمة او الاختصاصات الشرعية او المصالح النوعية فارتباط اجزاء الفعل انعقاد وايصاله الى البغية صحة وترتب اثاره نفوذ وامتناع رفعه لزوم وفقد ايصاله وصفا فساد وذاتا بطلان ثم الداخل فيه ركن والموثر علة فبماهى يضاف اليها الحكم اسما وبماهى موثرة فيه معنى وبماهو غير متراخية حكما تردمجتمعا ومفترقا والموصل سبب فى معنى العلة

٢)الباطل كبيع المضامين ليس بمنعقد والفاسد كالربا منعقد ليس بصحيح وبيع الفضولى صحيح ليس بنافذ وانكاح الولى البعيد نافذ ليس بلازم منه رحمه الله

اوغيره وان توقف عليه وجودا اوعد ما فشرط والا فعلامة (وباعتبار الاخروية فان كان اصليا مجردا عن العوارض فعزيمة والافرخصة (والاصلى ان ترجح فعله فمع المنع عن تركه بقطعى افتراض وبظنى وجوب وقد يجرى كل منهما على الاخر (وبدونه استنان اوندب اوتركه على حدوه فحرمة لعينه اوغيره اوكراهة تحريم اوتنزيه وان تساويا فاباحة اصلية اوطارية وليست بجنس للوجوب (والتنفل مشروع لنا يلزم بالتزامنا قولا اوفعلا (وغير الاصلى ماءوّل بعذر الى يسر باباحته مع قيام المحرم اوتاخير حكمه الى زوال اواسقاطه به فى مشروعيه اونسخه تخفيفا والاسم فى الاولين حقيقة وفى غيرهما مجاز وفى الرابع اتم * (المشرب الثانى فى المحكوم به) وهو الفعل ولا يكلف الله نفسا الا وسعها ولابد للمامور به من حسن والمنهى عنه من قبح وقد يستبد العقل بدركه غير موجب لما استحسنه ولا محرم لما استقبحه بل المدرك الشرعى الادلة الاربع ويقتسمان باعتبار اقتضائهما الوصف الى مالعينه محكم الثبوت اومحتمل السقوط ومالغيره قرين له اومنفصل عنه ولكل منهما شبيه لصاحبه (والامر يدل على الاول فيكون مقصودا كالنهى عن العقليات فتبطل باصلها ويصرف بدليل فيكون وسيلة كالنهى عن الشرعيات فتفسد بوصفها وصفا ويكره مجاورا ويثبت فى الضد الحرمة والوجوب اذافات بعدمهما المطلوب والافهو مكروه اومندوب (وقد يكون المنهى متعلقا لاخر وسببا لحكمه كالحد والقود وباعتبار ارتباطه بمافيه مايتعلق بحد معين فموقت بظرف اومعيار اوغيرهما ومايثبت على التوسع فمطلق بخلافه (ولابد من سبق قدرة ممكّنة للاداء وميسرة مسهلة للبقاء وهى قبله ومدار التكليف (ثم الاتيان بعينه اداء فان كان بوصف مشروع فكامل والافقاصر وبمثله معقولا اوغيره قضاء فالكامل بالتماثل صورة ومعنى والقاصر دونه (ومالامثل له قربة لايقضى الابنص ويتعاكسان فى الاطلاق وسببهما واحد لامعرفاتهما وهو لنفس الوجوب وهو اشتغال الذمة ووجوب الاداء وهو لزوم تفريغها عنه وبينهما ترتب فى الوجود وتقدم فى نظر العقل وانفصال بالزمان فى البدنى والمالى فماخلص من حقوق الله عقايد واخلاق وعبادات

ومزاجر واجزية (والعبد معاملات وديانات ومواريث وما اجتمعا فيه
مع غلبة احدهما ودائرة بين الامرين وموءنة فيها معنى العقوبة او العبادة
وبعكسه وقائم بنفسه ثم ينكسر الى اقسام حسب توزع الاحكام (المشرب الثالث
فى المحكوم عليه) وهو المكلف ولابد من اهيلة فيه لنفس الوجوب بقيام ذمة
صالحة لما له وعليه ومطلقها يحصل بعد الولادة فيجب عليه ما يمكن اداؤه مما
هو غرم وعوض وموءنة وصلة تشبه احدهما لا العبادات والعقوبات والاجزية
وصلة تشبهها (ولادائه وتثبت بالعقل ويبتنى على كاملها وجوبه وقاصرها
صحته وقدر المناط بالبلوغ فيصح من المقصر حقوق الله وما يتمحض
نفعا من غيرها وبراى الولى المتردد فيه (وما يعرض
عليها اما سماوى يسقط به ما كان ضررا يحتمل هو محكم
الحسن او القبح (واما مكتسب منه او من
غيره بما فيه الجاء او لا الاول جهل يصلح
عذرا او شبهة او لا او سكر بمباح
او محظور او هزل او سفه
او خطاء او سفر

فهرس الخطايا الواقعة فى المطبع

خطاء	صواب	صحف	سطور
وما	ما	٣	٢٢
الحرث	الحرث	٤	٣
اسنة	عن السنة	٤	٩
عجايب	عجايبه	٤	١٥
كومطالعة	ومطالعة	٤	١٩
حقيقته	حقيته	٤	٢١
وكفاك	كفاك	٥	٩
يهما	بهما	٩	١٢
ينهص	ينهض	٩	١٢
لا	الا	٨	٧
تزحح	ترجح	٩	١٥
(اليها	اليها (	١٢	٩
وبما	وبماهو	١٣	١٩
للتببعيض	للتبعيض	١٩	٢
اهبلة	اهلية	١٨	٤

قدتم طبع مقدمه كتاب الحق المبين وكتاب مشارع الاصول للعلامة المحقق
شهاب الدين بن بهآ الدين المرجانى رحمه الله البارى بنظارة تلميذه المفتقر
الى رحمة ربه وعفوه كشاف الدين بن شاه مردان المنزلوى السلوكى
سلمه الله العلى العظيم الغنى ١٣٥٧ ه

لمؤلفه

وماكان فى بسط المعارف شيمتى * ولا ولدتنى كوفة وعراق
فقد تنطق الببغاء من غير فطرة * وقد تسجع الورقاء ذات طواق

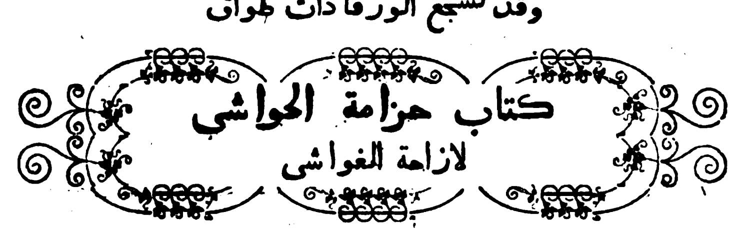
(لغيره تخميسه)

سمافى سماء العلم رسمى وشيمتى * وقد فاق فى سوق المكارم قيمتى
وقد حل حل المشكلات تميمتى * وماكان فى بسط المعارف شيمتى

(ولا ولدتنى كوفه وعراق)

وكم قد سبقت المعالى بفكرة * وكم من سهامى صائب غير مرة
ولا بدع ان فقت بسجع وفقرة * فقد تنطق الببغاء من غير فطرة

وقد تسجع الورقا ذات طواق

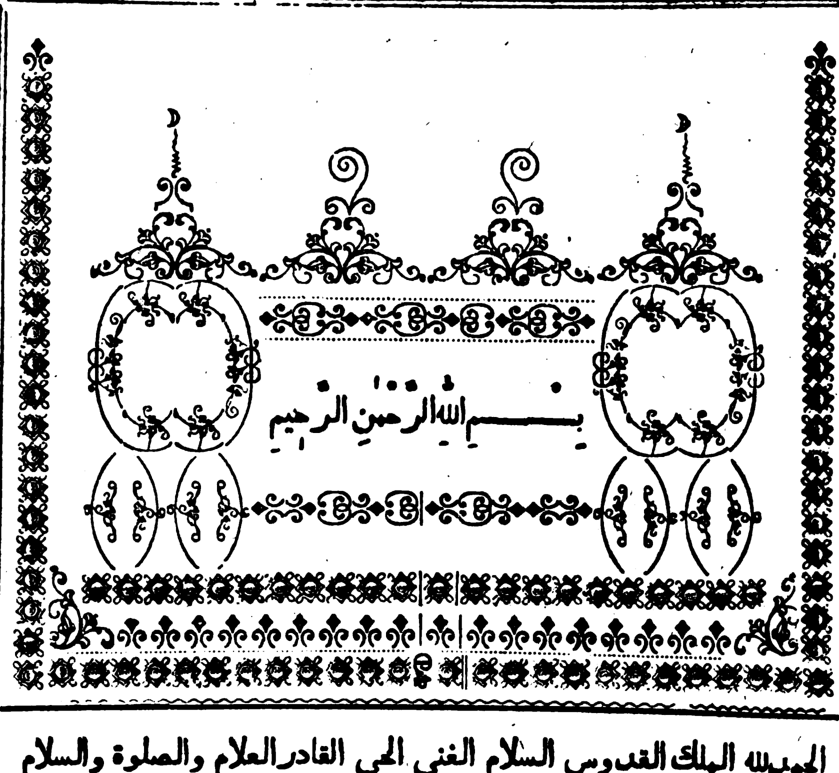


الحزم بالمهملة ضبط الامر والاخذ فيه كالحزامة والكتابة ما حزم به
على مافى القاموس منه رحمه الله

(آخر) ماترك ما عملت لراى غيرى * وليس الراى كالعلم اليقين
فان الحق ليس به خفاء * اغر كغرة الفلق المبين
(آخر) وازددت اعتقاد النفسى فاننى * بغيض لكل غير طائل
واذا اتتك مذمتى من ناقص * فهى الشهادة لى بانى كامل

طبعت من جيب صالح بن ثابت القزانى سلمه الله تعالى لخمس بقين
من شهر ربيع الاول سنة سبع وثلاثمائة والف بمطبع چير كوف بمدينة قزان

وكان ذلك باذن ورخصة صدرت من جانب المعارف الروسية الكائنة فى بلدة
پيترسبوغ من الاماكن الشهيرة ١٨ نچى آپريل ١٨٨٩ نچى
سنه سى من الميلاد المسيحية



الحمد لله الملك القدوس السلام الغنى الحى القادر العلام والصلوة والسلام
على رسوله محمد سيد الانام وعلى آله واصحابه الاعلام مفاتيح الهدى ومصابيح
الظلام على ان ذكّرنا بالايات البينات وفكّرنا فى الحجج المحكمات
المتقنات وبصّرنا مبانى المعقول والمسموع وخبّرنا معانى الاصول والفروع
ويسر لنا الوقوف على مداركه والعكوف لدى مباركه وتنقيح الطيب
من الخبيث وتلخيصه عن الفضول ولهو الحديث ﴿ اما بعد ﴾ فان كتاب
التنقيح وشرحه التوضيح للعلامة المحقق صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود
كتاب هو المعول عند الطلبة عليه والرجوع فى تحصيل الاصول اليه وانه
لمحمود وقد علقوا عليه حواشى وتعاليق جلها غواشى وان كتاب التلويح
اكبرها حجما واكثرها بالغيب رجما واسبقها اعتبارا واوفقها اشتهارا
وصاحبه فى تعرّفه باسمه العلامة وتهالكه *

فى الانتصار لاهواء تعزى الى الاشعرية وارآء تنمى الى الشافعية وفرط تعصبه على من لا يوافقه فى مذهبه ولا يساعده فيما يهويه من مطلبه وتصلبه فى اخفاء حاله واسرار ترحاله قد تصدى للكشف عن اصول الحنفية بالتكلم على لسانهم واهم قصده تزييف برهانهم وتسخيف مشيد بنيانهم يطول الكلام ويشعبه الاوهام ليشوش الافهام ويزعجها فى مطارح الانظار ومسارح العقول ويصد الناظر عن مقصده دون الوصول على منهاج مجريه فى شرح العقايد وتنزيلها على مهاوى المعاقد يجاهر بالشرح وهو فى الحقيقة محض جرح ويظاهر بالبيان ولا ينتج ذلك الا بحث قدح ويذر القواعد مين والشواهد عضين ويدس فى اثناء ذلك لا مرحبا به مطاعن فى ائمتهم ويدلس سوء المقارف بمكامن لا جلتهم على انه يختلس ما فصله بالاستراق من الكشف الكبير وقليلا ما عن الكشف الصغير وغيره وما القاه من زخارف ابحاثه وجروحه يلتقطه من كتاب ابن الحاجب وحواشى شروحه على مجارى دأبه فى اخذ البحث وترك الجواب والتعسف عن محجة الصواب كالخابط فى الليالى والملتقط للحصباء دون اللئالى وغالب ابناء من بعده من العصور فى اقتعاد غارب القصور والانخداع بلامع السراب والاقتناع بالقشر دون اللباب يقصرون النظر عليه ويقسرون الاحلام بالرجوع اليه فيتطرق الفتور على افكارهم ويتعلق الفجور على اسماعهم وابصارهم ولا يقومون عنه الا وقد فات عنهم المهم المحبوب وضعف الطالب والمطلوب فوضعت هذه الحاشية ملخصة محررة من هذه النقايص منزهة عن تلك الخصايص متكفلة بحل معقود واثل مورود وترتيب مبدود وتهذيب ممدود وضبط مقرر وحذف مكرر فى تحقيق غامض وتدقيق فائض وسميتها (بحزامة الحواشى لازاحة الغواشى) والله ولى الهداية والارشاد وهو سبحانه قريب مجيب عليه توكلت واليه انيب ﴿ قوله ﴾ حامدا حال من المستكن فى عامل الظرف اى بسم الله ابتدأ الكتاب حامدا جعل التسمية والحمد قيدين لابتدائه وحالين عنه تسوية لهما ورعاية للتناسب بينهما فى الامتثال بالحديثين الواردين فى الابتداء بهما بقدر الامكان وان كان المراد به فيهما الابتداء

العرف فى الحديد الذى يسع فيه التسمية والتحميد والتصلية وغيرها على ما
هو المشهور وآثره على ما هو المتعارف عند الاكابر من اهل التصنيف من اقتدا
اسلوب فاتحة الكتاب المجيد وتنزيل الحكيم الحميد هضما لنفسه وكسر الهواء بتخييل ان
هذا الكتاب من حيث انه تصنيفه ليس مثل تصانيفهم فلا يلزم بذلك الجعل
مخالفتهم وترك الاقتدا بهم والمشهور فى تعريف الحمد انه الثناء باللسان
على الجميل الاختيارى من نعمة اوغيرها والثنا هو الوصف بالجميل على جهة
التعظيم ظاهرا وباطنا فلابد من اختيارية المحمود به الذى هو اسناد وصف حسن
والمحمود عليه الذى يترتب عليه الحمد ويبتنى ذلك الوصف والفرق بينهما
ما بين الحكاية والمحكى عنه فان قيل فقيد اللسان مستدرك ويوجب خروج
حمده تعالى وحمد كل شيء غير ذى لهجة عن التعريف وقد قال النبى صلى الله
عليه وسلم لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك وقال سبحانه وان من
شيء الا يسبح بحمده قلنا ذكروه بيانا للواقع وتنصيصا على المورد ودفعا
لاحتمال التجوز وتوطية للفرق بينه وبين الشكر (ولما ثبت اختصاص الحمد
بالثناء الاختيارى فى اللغة العربية بشهادة ثقات النقلة فلابد من تأويل الآية
وتفويض المراد منه الى الله تعالى او الحمل على المجاز
فلعل المراد منه ومن امثاله هو الغاية المقصودة من
الحمد وهو اظهار الصفات الكمالية وقد اشتهر بين
المحققين من اهل المعرفة اطلاق الحقيقة على المعنى
المقصود من الشيء فان قيل اعتبار الاختيارية فى الحمد يوجب ان لا يكون
الثناء على الصفات القديمة حمدا لانها ليست بمستندة الى الذات بالاختيار
قلت الثابت عن الثقات ان الحمد لا يكون الا بالافعال الاختيارية وقوله تعالى
عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا مجاز عن الممدوح ولاشك ان الفعل
الاختيارى هو الذى يكون فاعله مختارا فيه بكون الاثر صادرا عنه باختياره
مسبوقا بعلمه وارادته وقدرته والصدور بالاختيار انما هو فى الاثر دون مباديه
لا ان الفعل نفسه يصدر عن فاعله بالاختيار بان يستند اليه بالاختيار لان الله سبحانه

التأويل اجمالا بتفويض المراد الى الله تعالى ورسوله مذهب الحنفية رحمهم الله وتفصيلا بالحمل على المجاز مذهب الاشاعرة منه رحمه الله

بجميع صفاته واسمائه عندنامعاشر الحنفية قديم وبجميع صفاته واسمائه واحد متعال عن التعدد والتكثر بالكلية متنزه عن تحقق نسبة العروض وتطرق الصدور وتصور الاقتضاء والاستناد ولافرق بين العلم والقدرة والحيوة والارادة ونحوها مما يسميه الاشاعرة بالصفات الذاتية وبين الخلق والفعل والترزيق والتصوير وغيرها مما يسمونه بالصفات الفعلية فى كونها قديمة بالذات وعدم تعددها ومغايرتها وزيادتها على الذات وانما التكثر والتعدد والتغاير والزيادة فى المفهومات دون المصداق وفى مرتبة الحكاية دون المحكى عنه فلا الاخلاف الاشعرية على انا لا نسلم ان الله تعالى يحمد بمقابلة الحيوة والعلم والقدرة والارادة فقد قال فى لباب التفسير وغيره ان الحمد يختص بالفعل والمدح عام لانه يجوز المدح على صفات ذات الله تعالى كالعلم والقدرة وعلى صفات فعله كالخلق والترزيق ولا يجوز الحمد الا على صفات الفعل انتهى وعلى ذلك ورد قوله صلى الله عليه وسلم الحمد لله المحمود بنعمته المعبود بقدرته وقول الحريرى فى مقاماته الحمد لله الممدوح الاسماء المحمود الالاء وقول ابى بكر الكلاباذى فى معانى الاخبار تعالى الله الممدوح فى اوصافه المحمود فى افعاله وقولهم الثناء على الله بكل افعاله فهى جميلة والشكر على نعمائه فهى جزيلة والرضاء باقضيته فهى حميدة والمدح بكل صفاته فهى جليلة قال نجم الدين النسفى هذا التفصيل منقول عن السلف رحمهم الله وهذا هو الحق الحقيق فى الجواب وما اشتهر بين ضعفاء ارباب الحواشى مما يخالف ذلك فهو خارج عن نهج الاستقامة وعادل عن صوب الصواب (قوله) المواضع التى من لم يحلها آه تقديره المواضع التى لا يحتاج فى حلها الى الاطناب بشرحها ومن لم آه ففيه حذف الصلة باقامة ما يدل عليها مقامها كما فى حذف الجزاء فى نحو قوله تعالى واذا قيل لهم اتقوا ما بين ايديكم وما خلفكم لعلكم ترحمون وهو قوله اعرضوا بقرينة قوله الاتى كانوا عنها معرضين قال الزمخشرى فى المفصل وقد جاءت التى فى قولهم بعد اللتيا والتى محذوفة الصلة باسرها والمعنى بعد الخطة التى من فضاعة شانها كيت وكيت وانما حذفوا ليوهموا انها بلغت من الشوه

مبلغا تقاصرت العبارة عن كنهه وقرئ تماما على الذى احسن بحذف شطر الجملة وسمع الخليل عربيا يقول ما انا بالذى قائل لك شيئا ﴿ قوله ﴾ لم يسبقنى على مثله احد من سبقته على كذا اذا غلبته عليه والسبق ربما يجئ في صلته على لتضمنه معنى الغلبة كما في قوله تعالى الا من سبق عليه القول منهم والمعنى انه لم يسبقنى احد على الاتيان بان يأتى بمثل المتمم المختوم المشتمل على المحاسن المذكورة حتى يكون هو الحائز به دونى ونفى السبق على مثله عن غيره يدل على تفرده واختصاصه به وتخطية هذا التركيب مستندا بما وقع فى ابيات ابى بكر الكاسانى رحمه الله حيث قال شعر * سبقت العالمين الى المعالى * بسابق فكرة وعلو همة * ولاح بحكمتى نور الهدى * فى ليال بالضلالة مدلهمة * يريد الجاحدون ليطفوه * ويأبى الله الا ان يتمه * فى غاية السقوط فان ورود الاستعمال على بعض الوجوه لا ينفى صحة غيرها فقد جاء الباء فى قوله تعالى الذين سبقونا بالايمان واللام فى قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى والى فى قوله تعالى سابقوا الى مغفرة من ربكم على ان الحجة فى العربية انما هو كلام الفصحاء من الشعراء الجاهليين كامرئ القيس وطرفة بن العبد وعنترة بن شداد او المخضرمين كحسان بن ثابت الانصارى ولبيد بن ربيعة العامرى ونابغة[٢] الجعدى او الطبقة الاولى من الاسلاميين كجرير والفرزدق وذى الرمة دون المولدين منهم كابى نواس وابى تمام الطائى وابى الطيب على ما ثبت فى محله واما ابو بكر الكاسانى فانما هو من متاخرى الفقهاء الحنفية رحمهم الله ﴿ قوله ﴾ اليه يصعد الكلم الطيب اقتباس لطيف وافتتاح ظريف قد قطع الاطماع عن العثور على مثله وقد غبط المصنف جملة العلماء من اهل التاليف بعده وانتحل عنه جلال الدين السيوطى فى خطبة كتابه الكلم الطيب والقول المختار فى المأثور من الدعوات والاذكار ومحمد بن احمد البردعى فى خطبة معارك الكتائب ﴿ قوله ﴾ والكلم ان كان جمعا قد شاع اطلاق الجمع على الكلم وامثاله ووقع ذلك من الزمخشرى وغيره من البارعين فى اللغة فهو ان كان جمعا

[٢] نابغة الذبيانى اسمه زياد بن معاوية احد النوابغ الشعراء فى العرب ومنهم قيس بن عبد الله الجعدى رضى الله عنه هو اسعد النوابغ * منه رحمه الله تعالى

فوجه صحة توصيفه بالطيب انه من الجموع التى يفرق بينها وبين واحدها
بالتا وكل جمع شانه ذلك يجوز فى وصفه التذكير والتانيث ولا يتعين فيه التانيث
وليس مقصوده ان صحة التذكير فى صفة الكلم لازم الوجود على كلا التقديرين
ولا اشارة ولا ايماء فى كلامه على اختياره انه جمع حتى يرد عليه ان فيه خزازة
وان الصواب وان كان جمعا بالواو على انه قد اعترض على هذا المورد بان مواد
الواو الوصلية الدالة على ان الجز الازم الوجود قد يوءدى بدون تصدير بحرف
العطف كما ذكره فى شرح التلخيص ومثله بما روى نعم العبد صهيب لو لم يخف الله
لم يعصه وهو متحد المؤدى على تقديرى وجود الواو وعدمها فلا وجه لرد
احدهما وتصويب الاخر قلت وقد جوز البيضاوى رحمه الله ان يكون قوله تعالى
قالت انى اعوذ بالرحمن منك ان كنت تقيا للمبالغة اى ان كنت تقيا متورعا فانى اعوذ
منك فكيف اذا لم تكن كذلك ﴿قوله﴾ لاصولها جعل الشرع على طريقة الاستعارة
بالكناية بمنزلة النهر الكبير فى كثرة فوائده وعموم منافعه واثبت له المشارع تخييلا
وجعل اصولها التى هى العقايد بمنزلة العطشان المفتقر الى الماء فى حاجتها الى التقوى
بادلتها من الكتاب والسنة وغيرها واثبت لها الماء من مشارع الشرع ﴿قوله﴾
ولفروعها آه جعل فروع المحامد التى هى الطاعات وصوالح الاعمال بمنزلة
الاشجار المثمرة والزروع واثبت النماء لها من ريح الصبا على تلك الطريقة
﴿قوله﴾ اصول الشريعة آه الظاهر انه اراد بها العقايد وبمبانيها ادلتها من الكتاب
والسنة وبتمهيدها جعلها مساوقا لصحيح النظر مجلوا بالعقل السليم محكما متقنا
مصونا عن فساد المعنى وركاكة النظم وسخافة التركيب ﴿قوله﴾ وفروعها فروع
الشريعة مسائلها الفرعية من العبادت والمعاملات ورقة اطرافها كونها
معضلة التفاريع متشعبة الجزئيات ودقة معانيها كونها غامضة لا يصل اليها كل
احد او المراد من الاصول ما يعم العقايد ورؤس المسائل الفروعية التى يشترك
فى فهمها العالم والعامى وكونها ممهدة المعانى جعلها واضحة الادلة ساطعة الحجة بعيدة عن
الخفاء ووقوع الخطاء يتبينه من يقف عليه ولا يلتبس امره ولا يحتاج الى بيان
عالم واستنباط مجتهد ومن الفروع الفروع الجزئية والمسائل الاجتهادية المفتقرة

الى استنباط المجتهدين وبيان العلماء وهذا اولى من الاول ﴿قوله﴾ والنصوص منصة عرائس ابكار افكاره آه الظاهر المتبادر من هذا الكلام الذى لايخفى على كل منصف ان المراد من ابكار آه هو المعانى الاستنباطية والاحكام الفكرية الغامضة التى يختص بدركها المجتهدون ويستخرجها الذين يستنبطون ويظهرونها على النصوص ظهور العروس على المنصة وحمله على المعانى الظاهرة والاحكام المتبادرة من النصوص عدول عن الظاهر وصرف عن المتبادر ﴿قوله﴾ بسنة نبيه المصطفى سنته ماصدر عنه من قول او فعل او تقرير والضرب القولى منها يختص باسم الحديث ﴿قوله﴾ وفصل خطابه الضمير المجرور اما راجع الى الله تعالى على طبق الضماير المتقدمة تحاشيا عن الانتشار فى موضع الالتباس ولزوم التكرار بتعقيب العام بالخاص ففيه بيان لصنفى المبين فان مجمل الكتاب قد يبين بالكتاب وتأخير الصلوة عن فصل الخطاب لرعاية التناسب والاحتراز عن الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه بالكلام الطويل واما على النبى المصطفى لقربه فيكون من قبيل عطف الخاص على العام تنبيها على جلالة امره وفخامة قدره لان القولى هو الموضوع لبيان الشرايع والاحكام ﴿قوله﴾ اى الخطاب الفاصل آه انما جعله مصدرا مبنيا للفاعل دون المبنى للمفعول لمناسبة المقام وقضية المرام من وصف الخطاب بكونه كاشفا ومبينا لمجملات الكتاب ﴿قوله﴾ ان يؤدى المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ماعداه من الطرق اعلم ان المذهب المنصور فى جهة اعجاز كتاب الله تعالى كونه فى الدرجة العليا من البلاغة والرتبة القصوى من الفصاحة وقيل باسلوبه الغريب ونظمه العجيب وقيل باشتماله على الاخبار عن المغيبات وقيل بالصرفة وصد العقول عن المعارضة ولاريب ان هذا الكلام يصح ان يكون تعريفا على الاول ﴿قوله﴾ اصول الفقه وهى الادلة الاربعة الشرعية وعلم اصول الفقه سيعرفه المصنف ﴿قوله﴾ المضاف والمضاف اليه اه وتعريفهما يغنى عن تعريف الاضافة التى بينهما وهى اختصاص الاصل بالفقه باعتبار كونه اصلا له لوضوحه ﴿قوله﴾ الاصل مايبتنى عليه غيره هذا فى اصل اللغة ونقل فى العرف الى معان منها الراجح كما فى قولهم الاصل الحقيقة وعدم الاشتراك والترادف والحذف ومنها القاعدة الكلية كما فى قولهم الاصل

ان النص

ان النص مقدم على الظاهر وان علم الكتاب قطعي ومنها الدليل كما في قولهم
الاصل في هذه المسئلة الكتاب او السنة او الاجماع او القياس ومنها المقيس عليه
ولكن النقل خلاف الاصل لا يصرف اللفظ الى المعاني المنقولة الامع وجود صارف
ولم يوجد فالمراد منه المعنى اللغوي والمبتنى عليه العقلي للفقه هو الدليل
فان قيل فالدليل مراد قطعا فاى حاجة الى جعله بالمعنى اللغوي الشامل للمقصود
وغيره قلنا الابتناء وان كان شاملا للحسي ايضا الا ان الاضافة الى المعنى العقلي
الذي هو الفقه تخصه بالعقلي فيستقيم المراد من غير تكلف وصرف لفظ عن ظاهره
﴿قوله﴾ الابتناء شامل آه دفع لما عسى ان يتوهم ههنا من اختصاص الابتناء بالحسي
كابتناء البناء على الاساس والسقف على الجدران ونحو ذلك مما يدرك
الطرفان بالحواس بناء على التبادر وتسارع ذلك الى الاذهان فلا يصح تعريف
اصل الفقه بهذا التعريف لعدم صدق الابتناء على الذي في اصول الفقه وحاصل
الدفع ان الابتناء كما هو شامل للحسي شامل للعقلي فمعنى ابتناء الفقه على اصله
الذي هو الادلة الاربعة ترتب الحكم على دليله ولاشك ان المصنف ليس
في صدد تعريف الابتناء وتقسيمه الى انواعه وتعريف اقسامه وانما هو في صدد
تصحيح اخذ الابتناء في تعريف الاصل المضاف الى الفقه ببيان ان الابتناء شامل
لكلا النوعين وان الابتناء فيما نحن فيه هو ترتب آه اذ لم يكن الشبهة الا بحسب
خفاء معنى الابتناء في اصول الفقه فلا يرد ان ترتب الحكم لا يصلح تفسيرا للابتناء
العقلي لعدم صدقه على ابتناء المجاز على الحقيقة والمعلول على العلة ﴿قوله﴾
وتعريفه بالمحتاج اليه لا يطرد اعلم ان التعريف السابق للاصل هو الذي اورده
فخر الاسلام وغيره من الائمة الاعلام وعدل عنه فخر الدين بن الخطيب الرازي
في المحصول وغيره الى تعريفه بالمحتاج اليه بزعم انه تعريف بالاعم شامل للمراد
وغيره ﴿قوله﴾ اعلم ان التعريف بمعنى التعريف الحقيقي المقابل للتعريف اللفظي
الذي يفيد تحصيل صورة غير حاصلة في القوة المدركة وينقسم الى معرف للحقيقة
التي عرف وجودها فيختص باسم الحقيقي ويقابل الاسمي والى شارح للاسم
باعتبار مفهومه مع قطع النظر عن انطباقه على طبيعة موجودة في الخارج

ويختص باسم التعريف الاسمي ويقع في المعدومات وفي الموجودات قبل العلم بوجودها وكل منهما يكون بالذاتي حدا وبالعرضي رسما فان اشتمل على جميع الذاتيات فهو الحد التام والا فان افاد الامتياز عن جميع ما عداه واشتمل على الجنس القريب فهو الرسم التام والا فحد ناقص اورسم ناقص هذا بخلاف التعريف اللفظي فانه انما يفيد احضار صورة في المدركة بعد ان كانت حاصلة في الخزانة لغير المعرف لا لنفسه يتعلق بالبديهيات وبالنظريات الحاصلة ومفاده تصور معنى اللفظ من حيث انه معناه لكونه مسبوقا بلفظ وحشي غريب مجهول المعنى والتصديق بانه موضوع له والمقصود منه بالذات في العلوم الحقيقية التصور وبالعرض التصديق وفي العلوم اللغوية بالعكس ❁ قوله ❁ وشرط لكلا التعريفين آه على بناء الفاعل او المفعول وبالجملة ان من شرط ذلك هو صاحب المحصول ومن تابعه من المتاخرين وهو غير مرضي عند المحققين والمصنف انما بنى كلامه على مذهب من عدل عن التعريف المشهور وعرفه بالمحتاج اليه بناء على اشتراط المساوات في التعريف الحقيقي والاسمي الزاما عليه فما قيل اشتراط الطرد في مطلق التعريف ممنوع لاسيما الاسمي فان كتب اللغة مشحونة بتفسير الالفاظ بما هو اعم من مفهوماتها وقد صرح المحققون بان التعريفات الناقصة يجوز ان تكون اعم ليس بشيء على ان ما وقع في كتب اللغة من التفاسير غالبها التعريف اللفظي دون الاسمي على ما ذكره السيد الشريف ❁ قوله ❁ ولا شك ان تعريف الاصل اسمي آه اي ليس بلفظي حتى يندفع الاعتراض عن صاحب المحصول ومن تابعه من المتاخرين بانهم انما شرطوا الطرد والعكس في التعريف الحقيقي والاسمي واما التعريف اللفظي فانهم لا يخالفون فيه اهل التحقيق في عدم اشتراط المساوات والطرد والعكس بل في غيره من التعريفات وهذا التعريف لفظي فلا يضره عدم الاطراد ومن لم يفرق بين التعريف الاسمي واللفظي علل كلام المصنف بانه يبين ان لفظ الاصل في اللغة موضوع للمركب الاعتباري الذي هو الشيء مع وصف ابتناء الغير عليه او احتياج الغير اليه واعترض عليه بان هذا لا دخل له في بيان فساد التعريف اذ عدم الاطراد

مفسدله اسما كان اوغيره ولم يتنبه على ان ماذكره تفسير التعريف اللفظى وهو غير الاسمى وان مقصود المصنف هو الاحتراز عن اللفظى دون الحقيقى ثم كلامه ينادى ان المقصود منه هو التصديق بان لفظ الاصل موضوع لذلك وليس كذلك لان المقصود تصور معنى الاصل مع قطع النظر عن انطباقه على طبيعة موجودة على انه لا يستقيم الا فى العلوم اللغوية ﴿قوله﴾ لا يسمى اصلا اى فى اللغة وهو ظاهر ومن يدعى خلاف ذلك فعليه البيان فلا يرد منع عدم صدق الاصل على الفاعل بان الفعل مترتب عليه ومستند اليه ولا معنى للابتناء الا ذلك وان كلامه فى باب المجاز يدل على ان كل محتاج اليه فهو اصل حيث قال واذا كان الاصلية والفرعية من الجانبين يجرى المجاز من الطرفين كالجزء مع الكل فان الجزء يتبع الكل والكل محتاج الى الجزء فيكون الجزء اصلا وذلك لانه انما يدل على تحقق وصف الاصالة فيهما وصحة التوصيف بها لا على ورود اللغة باطلاقه ووقوع استعماله ﴿قوله﴾ والفقه اما اعلم ان اسماء العلوم المدونة تقع على مسائل هذا الفن التى هى مقصود المدون وهذا هو الحقيقة فى عرف الصناعة وعلى التصديقات المتعلقة بها والتعريف الثانى للفقه وهو المتداول بين اصحاب الشافعى ناظر اليه ومبنى عليه وعلى الملكات الحاصلة من مزاولتها وهو بهذا المعنى هو الذى عرفه الامام ابو حنيفة رحمه الله وهو حقيقة الفقه وماكان يطلق اسم الفقه فى الصدر الاول الا على هذه الملكة الفاضلة الشريفة والبصيرة الراسخة النبيهة وصاحب هذه الملكة الغالية هو المجتهد والفقيه على الحقيقة وفقه ابى حنيفة وسائر الائمة الاجلة وكبراء الصحابة والتابعين واعلام الامة بهذا المعنى وكانوا يتمكنون بها من فرط الاطلاع على احكام الشريعة واسرار المعرفة وغوامض مسائل الحكمة واستنباط المسائل الفروعية والوقوف على دقايقها عن ادلتها التفصيلية واما من يحفظ المسائل الفقهية عن ادلتها وحججها المنوطة بها من غير حصول تلك الملكة فهو الفقيه والعالم بالفقه بمعنى صاحب العلم بالصناعة والمسائل المدونة وهذا الحال هو الغالب على علماء القرون الوسطى قال الغزالى فى بيان تبديل اسامى العلوم الفاخرة الى معان اخرى لم تكن مرادة

مايطالع

لاهلها منها اسم الفقه تصرفوا فيه وخصوه بعلم الفتاوى والوقوف عليها وعلى دقايقها واسم الفقه فى العصر الاول لكان مطلقا على علم الاخرة ومعرفة دقايق افات النفوس والاطلاع على الاخرة وحقارة الدنيا ولست اقول ان اسم الفقه لم يكن متناولا للفتاوى فى الاحكام الظاهرة ولكن كان بطريق العموم والشمول او بطريق الاستتباع فتصرفوا فيه بالتخصيص لا بالنقل والتحويل ومن ذلك التوحيد قد جعل الان عبارة عن صناعة الكلام ومعرفة طرق المجادلة وللاحاطة بها والقدرة على التشدق فيها بتكثير الاسئلة واثارة الشبهات وتاليف الالزامات ومناقضات الخصوم وهذه الصناعة لم تكن يعرف منها شيء فى العصر الاول بل كان يشتد منهم النكير على من كان يفتح بابا من الجدل والمماراة وكان التوحيد عندهم عبارة عن امر آخر لا يفهمه اكثر المتكلمين وان فهموا لم يتصفوا به ومنه الحكمة فان اسم الحكيم صار يطلق على الطبيب والشاعر والمنجم حتى على الذى يدحرج القرعة على اكف السوادية فى شوارع الطرق والحكمة هى التى اثنى الله عز وجل عليها فقال ومن يؤت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا وقال ابن خلدون كمال التوحيد حصول صفة منه تتكيف بها النفس كما ان المطلوب من الاعمال والعبادات ايضا حصول ملكة الطاعة والانقياد وتفريغ القلب عن شواغل ما سوى المعبود وحصول ملكة راسخة للنفس يحصل عنها علم اضطرارى لها هو التوحيد وهو العقيدة الايمانية وهو الذى يحصل بها السعادة وتعريف ابى حنيفة رحمه الله ظاهر الانطباق على هذا المعنى ولا يفيد سواه وهو لا يريد منه الا اياه ولا يضره عدم تيسر معرفة بعض الاحكام لبعض الاعلام كمسئلة الدهر المنكر وحال اولاد الكفار ومكان الجنة والنار او الخطاء فى الاجتهاد ودوام تجدد الحوادث الى يوم التناد واختلاف الاراء لتعارض الادلة اولعدم فراغ القلب اومعارضة الوهم اوعدم مساعدة الفرصة ثم لما انقرض السلف الصالحون وذهب القرون الفاضلة الاولون وانقلبت العلوم كلها صناعات غلب اسم الفقه وغير ما فى المسائل المدللة وصارت هى حقيقته المرادة من هذا الاسم واما الذى يحفظ المسائل لا عن ادلتها فهو ليس بفقيه اصلا

ولا يصدق

ولا يصدق عليه هذا الاسم الشريف بمعنى وهو حال غالب القرون المتأخرة المشتغلين بالفقه (قوله) *ما لها وما عليها يعمان جميع المنافع والمضار للنفس ويشملان اقسامهما الاخروية والدنيوية فالفقه يساوق الحكمة الكلية وكون اللام للانتفاع وعلى للتضرر واستعمالهما في هذا المعنى شايع ذايع وورودهما على هذا النحو مطرد في كتاب الله تعالى وغيره كما في قوله تعالى من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء فعليها ولا يعدل عن ذلك الا في ما لا اشتباه فيه كقوله ان الله وملائكته يصلون على النبي الاية وقوله سلام عليكم وسلام على المرسلين ورحمة الله عليه (قوله) *ويز ادعملاه بان يجعل تميزا عن نسبة المعرفة الى الموصول اي معرفة النفس عمل ما لها من حيث انه يجب ويندب ويحرم ويكره ويباح فخروج الاعتقاديات والوجدانيات لتبادر افعال الجوارح من العمل ولا يخفى ما فيه من التكلف ثم هو مبنى على كون المراد منه التصديق وهو بعيد وقد عرفت انه ليس بمراد المعرف ثم يحتاج الى تكلف آخر في شموله مثل النية والصوم وانت خبير بما في تفصيل المصنف رحمه الله في الشرح من التعسفات في تطبيقه على التصديقات (قوله) *عن دليل قيل عليه لا دليل عليه اصلا لا لغة ولا اصطلاحا ورد بانه يدل عليه كلام الراغب حيث قال المعرفة اسم لما يحصل من العلم بعد تذكر المعهود والاستدلال بالآثار ولذلك لا يقال في صفات الله تعالى انه عارف وقال ابو بكر الكلاباذي في كتاب معاني الاخبار المعرفة حكمها ان يعلم الشيء بالدليل والعلامة بايجاب حقه وسمعت ابا القاسم الحكيم رحمه الله يقول المعرفة معرفة الاشياء بصورها وسماتها والعلم علم الاشياء بحقايقها هذا على ان شهرة ان التقليد لا يدخل في مسمى العلم في شيء وقد وقع عليه الاصطلاح كافية ولكن لا وجه للتقييد بالاخروية ولا بالجزئيات اللهم الا على الاصطلاح (قوله) *فان اريد بهما اه قيل جزاؤه قوله فتعل الواجب كافي ما بعده وقوله فاعلم معترضة بالفاء كقوله *شعر* فاعلم فعلم المرء ينفعه * ان سوف يأتي كل ما قدرا * وهو جزاء باعتبار تضمنه قوله فتعل الواجب وقيل بل هو من قبيل حذف الجزاء واقامة دليله مقامه اي يلزم الواسطة لان ما يأتي به المكلف كقوله تعالى وان

يكذبوك فقد كذبت رسل من قبلك اى فاصبر ولا تحزن فانه قد كذبت
رسل من قبلك (قوله) ما ياتى به المكلف من الهيئة المركبة التى تسمى بالصلوة
والحالة التى تسمى بالصوم وغير ذلك مما هو اثر صادر عنه فطرف فعلها ايقاعه
وطرف تركه عدم مباشرته اياه (قوله) من الوجدانيات لا يقال هى تدرك
بالوجدان فكيف يشملها معرفة النفس بمعنى ادراك الجزئيات عن دليل
لانا نقول ثبوتها فى نفس الامر يدرك بالوجدان واما احكامها من الوجوب
والندب والحرمة والكراهة فلا تدرك الا بالدليل كما فى العمليات تدرك
حقايقها بالعقل والحس اذ ليس المراد من معرفة النفس بها تصوراتها ولا التصديق
بثبوتها بل معرفة احكامها (قوله) معرفة ما لها وما عليها من العمليات قيل عليه
اعتراضه على التعريف الثانى بانه لا يجوز ان يراد بالاحكام كلها ولا بعضها المعين
ولا المبهم وارد عليه مع عدم تعين المراد فى اللفظ المحتمل للمعانى المتعددة
ورد بان المراد فى هذا التعريف هو معرفة كل نفس ما لها وما عليها وهذا امر
ممكن بلى معنى يراد اذ المانع من ارادة جميع الاحكام فى التعريف الثانى كون
حوادث العالم كثيرة غير داخلة تحت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين
بخلاف ما نحن فيه والحق ان من عرف الفقه بهذا اراد الفقه بمعنى الملكة الفاضلة
كما قد سلف (قوله) لانه اراد الشمول له بل لا يمكن له زيادته لانه اراد به الملكة
الواحدة البسيطة (قوله) ومن ثم سمى الكلام آه والصواب سمى العقايد او علم
التوحيد والصفات او اصول الدين لان الكلام ليس من علوم السلف بل هو
مذموم عندهم قال ابو حنيفة رحمه الله قاتل الله عمرو بن عبيد فانه فتح بابا
من الكلام وقال ابو يوسف اعلم ما يكون الرجل بالكلام اجهل ما يكون بالله
عز وجل وقال مالك اياكم والبدع قيل وما البدع قال اهل الكلام
الذين يتكلمون فى ذات الله تعالى وصفاته ولا يسكتون كما سكت عنه السلف
وقال الشافعى رحمه الله لان القى الله تعالى بكل ذنب ما خلا الشرك احب الى
من ان القاه بشىء من الكلام وقال احمد بن حنبل لا يفلح صاحب الكلام ابدا
وقالوا فيمن اوصى بكتب العلم يباع من تركته كتب الكلام ولا ينفذ وصيته

فيه

فيه وغير ذلك من مطاعنهم فيه وانما الكلام فن وضعه المعتزلة وتوارثه
الاشعرية منهم وانما سمى به لانه لا يقصد به العقايد ولا الاعمال بل انما يقصد به
مجرد الكلام ومحض المراء والجدال لا يكشف عن حقيقة مبدأ ومعاد ولا يئول الى صاحبه
براى وصحيح اعتقاد ﴿ قوله ﴾ وقيل القائل اصحاب الشافعى ﴿ قوله ﴾ والباقى
فصل خرج بقوله الاحكام العلم بالذوات والصفات وغيرها من المفردات وبوصف
الشرعية الاحكام العقلية كحدوث العالم والحسية كاحراق النار والوضعية كرفع
الفاعل ونصب المفعول وبالعملية الاعتقادية كحجية الاجماع ووجوب الايمان
وبقيد كونها من ادلتها علم الله تعالى والملائكة والانبياء وبقيد التفصيلية
المسائل الاجمالية المبحوث عنها فى اصول الفقه وعلم الخلاف كالمقتضى والنافى
كما يقال ان ثبوت الوجوب بالمقتضى وانتفاءه بالنافى فان العلم الحاصل من تلك
الادلة ليس فقها قال السيد الشريف الحق انه ليس دليلا اصلا ولا يفيد شيئا
حتى يتعين المقتضى والنافى وذلك هو الدليل ولا حاجة الى اخراج التقليد
فان اسم العلم لا يشمله اصلا ولكن العلم المراد ههنا ما يشمل الظن فانه
قد يستعمل ويراد به المعنى الاعم كما فى قوله تعالى مالهم به من علم الا اتباع
الظن وان كان الشايع استعماله فى المعنى الاخص الذى لا يشمل الظن كما فى
قوله تعالى مالهم به من علم ان يتبعون الا الظن حيث اثبت لهم الظن مع نفى العلم
عنهم فلا يرد ان الفقه من الظنيات فلا يصح اخذ العلم فى تعريفه ثم هذا التعريف
بناؤه ان التصديق يتعلق بالنسبة التى بين الموضوع والمحمول وهو على
خلاف مذاق التحقيق فان النسبة لا يمكن الالتفات اليها بالذات لكونها معنى
حرفيا غير مستقل بالمفهومية بل يجب ان يحمل الاحكام على القضايا فان الحكم
قد يطلق على القضية ﴿ قوله ﴾ كوجوب الايمان اعترض عليه بانا لا نسلم ان الشرع
يتوقف على وجوب الايمان ونحوه سواء اريد بالشرع خطاب الله تعالى او شريعة
النبى عليه السلام وتوقف التصديق بثبوت شرع النبى عليه السلام على الايمان
بالله تعالى وصفاته وعلى التصديق بنبوة النبى صلى الله عليه وسلم ودلالة معجزاته
لا يقتضى توقفه على وجوب الايمان والتصديق ولا على العلم بوجوبهما غايته

انه يتوقف على نفس الايمان والتصديق وهو غير مفيد ولامنافى لتوقف
وجوب الايمان ونحوه على الشرع كما هو المذهب عندهم من انه لاوجوب
الا بالسمع واجاب عنه السيد الشريف بان قوله كوجوب الايمان مثال
للخطاب بما لايتوقف على الشرع لا لما لايتوقف عليه نفسه بل المثال له نفس
الايمان وقوله ونحوهما عطف على الايمان او على تصديق النبى عليه السلام
ويؤيده ضمير التثنية ولاشك ان ثبوت الشرع عند المكلف موقوف على الايمان
والتصديق فلو توقفا على ثبوته لزم الدور وعلى هذا يكون المراد بما يتوقف
ايضا نفس الصلوة والزكوة ونحوهما ولاشك فى توقفهما على الشرع لانه
المبين حقايقهما واركانهما وشرايطهما وليس قوله كوجوب الايمان وما عطف عليه
مثالا لما يتوقف على الشرع كما ظن فيرد عليه ما اورده فان قيل مانقل عن
المصنف من ان خطاب الله آه اذا كان تعريفا للحكم الشرعى فمعنى الشرعى ما ورد به
خطاب الشارع لا ما يتوقف على الشرع البتة والا لكان الحد اعم من المحدود لتناوله
مثل وجوب الايمان مع ان المحدود لايتناوله حينئذ لعدم توقفه على الشرع صريح
فى كون وجوب الايمان مثالا لما لايتوقف على الشرع قلت لا بل يحتمل كونه مثالا
للخطاب وقوله مع ان المحدود اى ما لايتوقف على الشرع المستفاد تحديده من
تحديد الحكم وهو ما تعلق الحكم بالوجوب اونقول تسامح فى العبارة واراد
نفس الايمان مع ان فى ثبوته عنه كلاما ولو سلم فبعد اللتيا والتى عبارة
المصنف فى هذا المقام تساعد توجيه السيد قدس سره ﴿ قوله ﴾ ثم الشرعى
اى ما يؤخذ من الشرع نظرى يتعلق بالاعتقاد وعملى يتعلق بكيفية العمل
﴿ قوله ﴾ العملية تخرج آه اورد عليه بانه اذا اريد من الحكم مصطلح اهل الاصول
انما يصح اذا كان الحكم شاملا للنظرى وليس كذلك اذ ليس فى كون الاجماع
حجة اقتضاء ولا تخيير ووجوب الايمان يخرج بقيد الشرعية لانه غير متوقف على
الشرع ورد بان المراد من كون الاجماع حجة كسائر الادلة وجوب العمل بمقتضاها
بالاستدلال بها والاستنباط منها والتمكن من الافتاء بموجبها لتحصيل الامتثال بالاحكام المكلف
بها فمست الحاجة الى اخراجها بقيد العملية وهو يفيد ذلك اذ ليس المراد هو العمل

بما ثبت

بماثبت بتلك الادلة حتى يكون من جملة العمليات ولايلزم ان يكون العلم به
من الفقه المصطلح وماقيل هذا القيد يفيد اخراج مثل جواز الاجماع ووجوب القياس
وهو حكم شرعي اصولي فمع كونه اجنبيا للكلام المصنف ان الحكم الشرعي من معاني
الجواز هو الاباحة ولايصح ارادتها منه في الاجماع واما الصحة فليست من الاحكام
الشرعية على ماصرح به القائل ولاتصح ايضا لان الاجماع حجة لازمة والاحكام
الثابتة به واجبة ﴿ قوله ﴾ اي العلم الحاصل لازاحة توهم تعلقه بالاحكام حتى لايخرج به
التقليد وقد عرفت انه لاحاجة الى اخراجه والقول بان الحاصل بالدليل هو
العلم بالشيء لانفسه ممنوع فان الحكم بان الصلوة واجبة والاذان سنة بمعنى
نسبة الوجوب والاستنان الى الصلوة والاذان وبمعنى القضية الشرعية الصالحة
لتعلق التصديق بها وبمعنى ماثبت بالخطاب من الوجوب والندب وغيرهما
لاريب في ان ثبوته بالنسبة الينا بالدليل بل الحاصل بالدليل اولا وبالذات
هو الشيء من حيث هو وبالعرض العلم بمعنى الصورة الحاصلة التصورية
اوالتصديقية هذا ﴿ قوله ﴾ ولاشك انه مكرر لان التقليد خرج بقيد كونها عن
الادلة والعلم الحاصل بالضرورة او بالحدس كعلم جبرئيل والرسول عليهما
السلام لو صح اخراجه فبكونها عن الادلة اذ لامعنى لكون العلم من الادلة ناشيا منها
ومأخوذا عنها الا كونه حاصلا بالاستدلال بها ولو اعتبر قيد الحيثية فالامر
اظهر ﴿ قوله ﴾ قيل خطاب الله آه قيل عليه المذكور في كتب الشافعية انه تعريف
للحكم الشرعي المتعارف بين الاصوليين على ماصرحوا به في كثير من كتبهم
وما في بعض المختصرات ان الحكم خطاب آه فانما ارادوا به الحكم الشرعي
اشارة الى المعهود في المقام فتوهم منه المصنف الخلاف بينهم وجوز ان يكون المراد
في تعريف الفقه فاحتاج الى التكلف في تبيين فوائد القيود وتعسف في تقرير
مراد القوم وجعل الشرعي على معنيين واراد منه في التعريف مايتوقف على
الشرعي ولايدرك الا بالخطاب واحترز به عن مثل وجوب الايمان وكون
الاجماع حجة وعمم العملية من افعال الجوارح وغيرها والثاني مايفهم من خطاب الله
بمعنى المأخوذ منه سواء توقف عليه ام لا وانت خبير بان ارادة الاسناد من الحكم

لايستقيم ايضا فكما انه يحتمل فى بادى الرأى كذلك يحتمل الخطاب ايضا بل حمله عليه اسلم من حمله على الاسناد ثم على تقدير حمله عليه لامندوحة من ما ارتكبه المصنف فى اصلاحه واتفاق الشافعية على خلافه لوسلم لايصده عن ذلك مذا ﴿ قوله ﴾ يشمل جميع اه قيل عليه بل لايشمل خطاب النبى عليه السلام واولى الامر والسيد على عبده مع انه حكم لوجوب طاعتهم واجيب بانه انما وجبت على من يامرونه بايجاب الله تعالى اياها فلاحكم الاحكمه ﴿ قوله ﴾ يخرج ماليس كذلك من الخطابات المتعلقة بذاته تعالى وصفاته العلى واسمائه الحسنى واحوال النشاءة آلآخرة وتفاصيل امور القيامة وبخليقته من القصص البينة لاحوالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم لابما هو كذلك ﴿ قوله ﴾ بالاقتضاء قيل عليه لاحاجة الى زيادته لان قيد الحيثية مراد والمعنى خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث هو مكلف وليس تعلق الخطاب بالافعال فى صورة النقض من حيث انها افعال المكلفين بل من حيث انها افعال صادرة من الموجودات وهو ظاهر ولايخفى انه لوصح ذلك فيكون للتصريح اولدفع الوهم اوللبيان والتوضيح دون الاحتراز على ما هو الشايع فى التعريفات ﴿ قوله ﴾ اماتكليفى آه اشارة الى ان اولتقسيم المحدود وتنويعه لعدم امكان جمعهما فى حد واحد بدون التفصيل لاللتشكيك والترديد حتى ينافى التعريف والتحديد وانمالم يتعرض لما قيل ان الخطاب قديم والحكم حادث لكونه متصفا بالحصول بعد العدم ومعللا بالحادث كالحل بالنكاح والحرمة بالطلاق بعدماكان حراما وحلالا لما انه مبنى على كون المراد من الخطاب هو الصفة القديمة القائمة بذاته تعالى التى يسميها الاشاعرة بالكلام النفسى وهو غير مستقيم بل المراد منه ماهو المبحوث عنه فى علم الاصول ممايقع به التخاطب ويصح التسلوءل والتجاوب ويمكن توجيهه للافهام وبيان المقصد وافادة الافهام وذلك انما هو خطابات الله تعالى التى تضمنها كتابه وحديث النبى عليه السلام وخطابه من نحو قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة واطيعوا الله ورسوله وقوله عليه السلام صلوا خمسكم وصوموا شهركم وكل ذلك خطاب لمن بلغه من الموجودين وقت النزول وورود الوحى وبعده بلافرق والقول بان الحكم قديم والمتصف

بالحصول

بالحصول بعد العدم هو التعلق والحادث ليس بمؤثر فيه ولا موجب له بل هو امارة عليه ومعرف له اذ العلل الشرعية انما هي امارات ومعرفات والحادث يصلح لذلك كالعالم للصانع فمع كونه منافيا لما سيجئ من المصنف وغيره من ان الفقهاء يطلقونه على ماثبت بالخطاب من الوجوب واخواته وهو عندهم حقيقة فيه مبنى على ماذهب اليه المتاخرون من الاشاعرة والمعتزلة من اثبات امور تكون واسطة بين صفات الله تعالى من العلم والقدرة والكلام والارادة والخطاب والتكوين وبين المعلوم والمقدور آه هى مبدأ لصدور اثار تلك الصفات فى مظاهرها ويسمونها التعلق وهو خلق من القول وانما نطقوا به من غير تحصيل معنى له ومن انه لا تاثير فى العلل الحادثة شرعية كانت اوعقلية وانما هو ظاهر مذهب الاشعرى وتشبث به المتاخرون من اتباعه ولا يقول به الفقهاء من الحنفية وغير هم من ارباب التحقيق وهذا اينافى استدلال الواجب فى الايجاد والخلق وكونهما من خواصه تعالى ﴿قوله﴾ بان هذا سبب ذلك اولعله ترك ذكر المانع ككشف العورة المانعة للصلوة لدخوله فى الشرط فان مايكون وجوده مانعا فعدمه شرط له والتفصيل ان الحكم الوضعى عند الحنفية ستة اقسام الركنية والعلية والسببية والشرطية والمانعية والعلامة وعند الشافعية ثلاثة بالسببية والشرطية والمانعية والفرق بين العلة والسبب بعد ثبوت التوقف فيهما هو ظهور المناسبة بين الموقوف والموقوف عليه الباعث لشرعية الموقوف كالقتل للقصاص فى العلة وبدونه مع الافضاء فى الجملة كالنصاب للزكوة فى السبب ﴿قوله﴾ والبعض آه قيل لانه لا حاجة اليه لانا لا نسلم ان خطاب الوضع حكم فانا لا نسميه حكما وان اصطلح غيرنا عليه فلا مشاحة معه وعليه اصلاح تعريفه ولو سلم فمرادنا من الاقتضاء والتخيير اعم من الصريحى والضمنى وخطاب الوضع من قبيل الضمنى اذ معنى سببية الدلوك وجوب الصلوة عنده ومعنى شرطية الطهارة وجوبها فى الصلوة اوحرمة الصلوة بدونها ومعنى مانعية النجاسة حرمة الصلوة معها اووجوب ازالتها حالة الصلوة وكذا فى جميع الاسباب والشروط والموانع وقال بعض المحققين الاوجه دخول الخطاب الوضعى فى الجنس وهو الخطاب المتعلق بافعال العباد واذا اريد

اقسام الحكم الوضعى على المذهبين

تعريف الاعم يزاد وضعا ولا يلتفت الى ماقيل من انه لايزاد لان معنى السببية
وجوب الاتيان عند السبب فيتقدم الوضع على هذا الاقتضاء لانه عند تحقق
الدلوك لاعند وضعه سببا فاخراجه من الجنس اصطلاحا وان لم يقبل المشاحة يقبل
قصور لحاظ وضعه فانه لاينبغى اختيار المرجوح على الراجح ﴿قوله﴾ لكن الحق آه
قيل عليه لاتوجيه لهذا الكلام اصلا لان الخصم يمنع كون الخطاب الوضعى حكما ثم
كونه خارجا عن التعريف ويجعل الخطاب التكليفى اعم منه شاملا له فلا ضرر له
فى تغاير مفهوميهما بل كيف يتحد العام والخاص وانت خبير بان كلام المصنف
فى هذا المقام مع من ذهب الى انه حكم وانه مباين للتكليفى على ماهو الحق كما
عرفت به قال السيد الشريف ان المصنف نقل عن بعضهم انه لم يزد فيه قيد
الوضع بناء على ان الاحكام الوضعية داخلة فى التعريف لان الاقتضاء اعم من
الصريحى والضمنى ثم رد على هذه الطائفة بان الحكم الوضعى كسببية الزنا لوجوب
الحد مثلا مفهوم والحكم التكليفى كوجوب الجلد مفهوم اخر وان لزم احدهما
الاخر فى بعض الصور فلنا فى ايجاب الجلد على الزانى حكمين مختلفين فى الحقيقة
والخطاب الذى تعلق بالجلد يصدق عليه انه خطاب متعلق بفعل المكلف بالاقتضاء
بخلاف الخطاب الذى تعلق بالزنا فانه لااقتضا فيه اصلا نظرا الى مايتعلق به نعم
قد قارنه خطاب فيه اقتضا وبذلك لايندرج فى الحد كما لايخفى ولا بد لهم
من زيادة قيد لانهم اعترفوا بكونه حكما لوزعموا اندراجه فى الحد بدونه وقد
ابطل المصنف زعمهم فهذا كلام موجه لايتجه عليه شىء مما ذكره ﴿قوله﴾ تعلق
شىء آه قيل فيه تسامح لان الحكم الوضعى الخطاب بتعلق شىء بشىء بكونه
سببا له اوشرطا اومانعا وليس بشىء لان الحكم فى عرف الفقهاء لما كان عبارة
عما ثبت بالخطاب كالوجوب يكون الحكم الوضعى هو تعلق شىء بشىء لا الخطاب
به لامحالة فكيف يصح النسبة الى التسامح ﴿قوله﴾ فالحكم على هذا آه وفيه ماعرفت
ثم لايتناول الحكم الانشائى والشرطى فانه ليس حكما بمعنى اسناد امر الى اخر
ايجابا اوسلبا بل الحكم فيه بالاتصال والانفصال وسلبه الا ان يقال ان الحكم
فى الشرطية ايضا فى التالى والمقدم قيد له بمنزلة الظرف او الحال على ماهو

مذهب

مذهب الشافعية وينسب الى اهل العربية وهو مما لا يرضاه الحنفية وغيرهم من اهل الحقيقة والحق ان العلم بمعنى التصديق الاذعاني انما يتعلق بالمحكوم عليه وبه حال كون النسبة رابطة بينهما ﴿قوله﴾ يرد عليه اجيب عنه بان المراد من الخطاب ماثبت به وبان الحكم هو الايجاب والتحريم ونحوهما والطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح وبان الحكم نفس خطاب الله فالايجاب هو نفس قوله افعل وليس للفعل منه صفة حقيقية فان القول ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحاكم يسمى ايجابا والى مافيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار ورد بانه استعمال اللفظ فى معنى غير متعارف وبان الحقيقة العرفية فى الحكم هو ما ثبت بالخطاب من الوجوب وغيره وبان الايجاب والوجوب من مقولتين متباينتين بالذات الفعل والانفعال فكيف يتحدان ومع ذلك الفساد كله فهو اعتراف بحدوث الحكم والخطاب وقد عرفت انه الحق وقد انكره سابقا وتعسف بان الحادث هو التعلق وان العلل الشرعية امارات وخاض كالذى خاضوا بان المراد من الخطاب الذى هو فى اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام هو مايقع به التخاطب وهو ههنا الكلام النفسى الازلى ومن ذهب الى ان الكلام فى الازل يسمى خطابا فسر الخطاب بالكلام الموجه للافهام او الكلام المقصود منه افهام من هو متهيء لفهمه وكل ذلك لهو الحديث وفضول الكلام لا يرتضيه الشريعة ولا يثبت عليه قدم الاسلام والكلام النفسى ليس مما يقع به التخاطب ويتصور توجيهه للافهام والبحث عنه لا يتعلق به الغرض الاصولى ولا يناسب المقام ﴿قوله﴾ يخرج منه اه اجيب عنه بان الافعال التى يتوهم تعلقها بفعل الصبى متعلقة بفعل الولى فانه يجب عليه اداء الحقوق من مال الصبى ورده المصنف من وجهين ذكرهما فى الشرح ﴿قوله﴾ وكونها مندوبة اه قيل عليه معنى كونها مندوبة ان الولى مأمور بان يحرضه على الصلوة ويأمره بها لقوله عليه السلام مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع ورد بان كون صلاته مندوبة استحقاق الثواب بها وان لم يلزم العقاب بتركها وتحريض الولى امر اخر خارج عنه هذا ﴿قوله﴾ لا يصح قيل عليه

هذا الايتاتى على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف فانهم مصرحون بان
لاحكم بالنسبة الى الصبى الاوجوب اداء الحق من ماله وذلك على الولى وللمصنف
ان يبطل ما صرحوا به اذلاريب فى انه يتعلق بافعاله احكام كثيرة كصحة الايمان
والصلوة والذكر والتلاوة وغيرها من العبادات وبطلان الطلاق والعتاق
والهبة وغير ذلك والقول بان الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية
لان كون الماتى به موافقا للمورد به الشرع او مخالفا له امر يعرف بالعقل ككون
الشخص مصليا او تاركا للصلوة ومعنى جواز البيع صحته مدفوع بان كون
الماتى به موافقا الى آخره انما يمكن معرفته بعد ورود الشرع فيكون حكما شرعيا
على ان صحة الفعل عند الشافعية عبارة عن كونه مسقطا للقضاء والفساد
بخلافه وقد صرح الامدى فى الاحكام بان الصحة والفساد من الاحكام الوضعية
﴿قوله﴾ ثم اداء الولى حكم اخر وهذا فى غاية الظهور لان وجوب اداء الحق من ماله
مسبوق بثبوت الحق فى ذمته من ماله وهذا نفس الوجوب عليه فيتفرع عليه وجوب
الاداء عليه لكن الولى يؤدى عنه بطريق النيابة بحكم الشرع لعجزه عن الاداء
ولو سلم عدم دخوله تحت الحكم التكليفى فلا ريب فى دخوله فى الحكم الوضعى
اذ اتلاف الصبى سبب لوجوب الضمان ﴿قوله﴾ فينبغى ان يقال بافعال العباد
قيل عليه هذا لايجدى نفعا لان تعلق الحق بماله او ذمته ليس بتعلق لافعال العباد فلا
يدخل به فى تعريف الحكم وقد علمت جوابه فيما سبق بان نفس الوجوب
يترتب عليه وجوب الاداء فينوب عنه الولى هذا ﴿قوله﴾ ما ثبت بالقياس
اه قيل عليه كذلك الكتاب والسنة والاجماع فانها كاشفة عن خطاب الله تعالى ومعرفة
لهو هذا معنى كونها ادلة الاحكام ورد بان الادلة الثلاثة كاشفة عن الحكم الثابت
فى نفس الامر بامر الله تعالى بخلاف القياس فانه كاشف عن العلة المستنبطة من
موارد الادلة الثلاثة ولذا عدت الثلاثة اصولا مطلقة والقياس اصلا من وجه دون
وجه فلذلك خصه المصنف بالذكر ﴿قوله﴾ والشرعية ما لا يدرك اه قيل عليه
ما ورد بمخاطب الشرع عند الاشاعرة فى قوة ما لا يدرك لولا خطاب الشرع اذ لا مجال

للفعل

للعقل فى درك الاحكام فلوكان خطاب الله آه تعريفا للحكم على ما زعمه لا للحكم
الشرعى لكان ذكر الشرعى تكرارا البتة اى تفسير فسر ورد بان الفرق
بين المعنيين ثابت على ما ذهب اليه غيرهم والمصنف فى تزييف رأى الاشاعرة
فلزوم التكرار عليهم لايضره والحق ان المذهب المنصور عند الحنفية
ان العقل يستقل فى درك بعض احكام الشرع لكن ورود الشرع لابد منه
فى شرعية الحكم ولزوم التكليف هذا فان اعترف بذلك الاشعرى فالفرق
بين المعنيين بين والا فمبهم فى ومن على ومن على ان التصريح بما علم التزاما
شايع فى التعاريف وغيرها ﴿ قوله ﴾ فيدخل فى حد الفقه اعترض عليه بانه
انما يلزم ذلك لو كانت هذه الاحكام عملية بالمعنى المصطلح وهو ممنوع كيف
وهى اخلاق وملكات نفسانية قد جعل العلم بحسنها وقبحها من علم الاخلاق
واحترز عنها بزيادة قوله عملا على المعرفة واجيب بان بطلان الطرد
بالنظر الى اثار الملكات المذكورة لا انفسها من الصبر والشكر والتواضع والبخل
والجبن والتكبر والاسم يطلق عليها وعلى اثارها ولا ريب فى ان العلم ببعض تلك الاثار
غير داخل فى مسمى الفقه مع شمول التعريف اياه وشايع الاصطلاح فى الاحكام
العملية ان يراد بها ماليست باعتقادية فيتناول العلم بالاحوال القلبية التى تسمى
انوجدانيات المبحوث عنها فى علم الاخلاق والتصوف ولذلك قالوا ان الاحتراز عنها
حديث محدث وعن الكلاميات عرفى معروف بخلاف قوله عملا فان العرف لم يجر فيه على
ذلك ﴿ قوله ﴾ ولا يزاد قيل عليه وقع اصطلاح الشافعية على ان العلم بضروريات
الدين بمعنى مايعلم كونه من الدين ضرورة لايدخل فى مسمى الفقه ولايعد
منه فلابد لهم من اخراجها عن التعريف ورد بان ذلك التخصيص خلاف
الظاهر من العبارة فلا تحمل عليه من غير دليل على انه يلزم منه ان لايكون
غالب علم الصحابة بالاحكام الشرعية من الفقه لكون ذلك من جملة الضروريات
لهم لتلقيهم الاحكام من فى رسول الله صلى الله عليه وسلم ﴿ قوله ﴾ هذا القيد
ضايع قيل عليه اذا كان اصطلاحهم على ذلك لايكون القيد المخرج له ضايعا
ولا القول بكونها من الفقه صحيحا عندهم ولا الاصطلاح على ذلك مما لا الاعتراض

عليهم ورد بان الاصطلاح على هذا النحو لما لم يكن صحيحا لما عرفت
من خروج علوم الصحابة ولا سيما اكابرهم واعاظمهم لم يكن بد من الحمل على لزوم
ان يكون العالم بها فقيها فالاعتراض عليه بالمنع موجه وصحة الاصطلاح توجب
الرد على الفاسد لا محالة هذا ﴿ قوله ﴾ للجهل به اه وكذا الاكثر الاحكام كما اختاره الامدى
وقال الفقه العلم بجملة غالبة من الاحكام وهو ايضا مجهول لانه عبارة عما فوق النصف
﴿ قوله ﴾ ولا يراد كل واحد قيل عليه هذا مستغن عنه بالاول للملازمة بينهما فى
ما نحن فيه فانه نظير رايت كل القبيلة او كل واحد منهم لا مثل كلهم يرفعون
هذا الحجر فانه يصدق على الاول دون الثانى ولا كلهم يكفيه
هذا الطعام فانه على العكس ووجه بان المراد من الاول مجموع الاحكام الماضية
والآتية وبكل واحد ما يقع ويدخل فى الوجود على التفصيل ويلتفت اليه ذهن
المجتهد حيث عال الاول بلا تناهى الحوادث والثانى بثبوت لا ادرى وفيه ان
الحوادث الاتية ايضا غير متناهية بمعنى انها لا تدخل تحت حصر الحاصرين
وضبط العادين والاولى ان يراد بالاول العلم الاجمالى بالاحكام وبالثانى العلم بتفاصيلها .
﴿ قوله ﴾ ولا التهيؤ اى ليس المراد بالاحكام الجميع وبالعلم التهيؤ ﴿ قوله ﴾
ظهر نزول الوحى بها اه قيل عليه ان اريد به الظهور فى الجملة يخرج فقه كثير
من الصحابة لرجوع بعضهم على بعض فى كثير من الوقايع وان اريد الظهور
على الاكثر فهو غير منضبط لكثرة الرواة وتفرقهم ورد بان المراد ظهوره
للمجتهد نفسه لا بواسطة القياس على انه لا مانع من ارادة الشيوع فيما بينهم
والاشتهار ولهذا قالوا محل الاجتهاد ما لا يكون فيه النص والاجماع متواترا ولا مشهورا
ولا معلوما ولما كان الفقه كغيره من العلوم المدونة اسم كلى فى المسائل لا يلزم
ان يكون بالنسبة الى كل مجتهد شيأ اخر وكذا الحال فى التصديقات على ما ذهب
الله الذاهبون وحدها او مع الملكة ﴿ قوله ﴾ مع ملكة الاستنباط جعل علم الفقه عبارة
عن التصديق بالمسائل المعلومة كلها بشرط كونه مقرونا بملكة استنباط الاحكام
وقد عرفت فيما سبق ان العلوم كانت فى القرون الفاضلة الاولى عبارة عن
نفس الملكات فالفقه على ذلك ليس الا ملكة الاطلاع والوقوف على اسرار
الشريعة والتعريف المنقول عن ابى حنيفة مبنى عليه وكذلك النحو وغيره كانت

عبارة

عبارة عن ملكة علم اللسان فلما صارت صناعات وجعلت فى الدواوين انقلبت الاسما الى المسائل وصارت هى الحقيقة فيها اذغرض التدوين لايتعلق الابها

﴿ قوله ﴾ فالمعتبر ان يعلم اه والحاصل ان المصنف رحمه الله جعل الفقه عبارة عن التصديق القطعى بالمسائل واخرج عنه المسائل القياسية لكونها ظنية وادخل فيها جميع ماظهر نزول الوحى بها وانعقاد الاجماع عليها وشرط فى ذلك بان يكون مقرونا بالملكة لئلا يصدق الفقيه على من عدا المجتهدين المستنبطين على مامر قيل عليه المقصود تعريف الفقه المصطلح بين القوم وهو عندهم اسم لعلم مخصوص معين كسائر العلوم وعلى ماذكره المصنف هو اسم لمفهوم كلى يتبدل بحسب الايام والاعصار يوما فيوما فما يكون علما بجملة من الاحكام ويوما اكثر وهكذا يتزايد الى انقراض زمن النبى عليه السلام ثم اخذ يتزايد بحسب الاعصار وانعقاد الاجماعات وايضا ينقص بحسب النواسخ والاجماع على خلاف اخبار الاحاد ورد بانه لاخلاف فى ان كل واحد من اسماء العلوم اسم كلى متزايد الافراد حينا بعد حين بتحقق الانظار ولحوق الافكار وذلك لاينافى الوحدة بتعين موضوعه الذى يبحث فيه عن اعراضه الذاتية ومسائله بكونها مما يتعلق بكيفية العمل واما كونه اسما لعدد معين من العلم بالاحكام غير قابلة للزيادة والنقصان فهو مما لم يذهب اليه احد ﴿ قوله ﴾ لعدم الاجماع فى اه قيل عليه فلا يصدق التعريف على فقه الصحابة ورد بان المراد من قوله التى انعقد الاجماع عليها الاجماع الذى تحقق انعقاده فعدم الاجماع فى زمنه عليه السلام لايضركما ان انتفاء بعض الاجماعات اللاحقة من زمان من بعده عليه السلام لايضر فى صدق التعريف على فقه من علم كل ما ظهر نزول الوحى به وانعقد الاجماع عليه وان انتفى العلم منه بالتى ينعقد الاجماع عليها بعده والظاهر ان معرفة الاحكام الاجماعية ليست بلازمة فى حصول الفقاهة ورتبة الاجتهاد وانما هى شرط صحة الاجتهاد فى جزئيات المسائل ووجوب العمل بها لهو لمن قلده لان من شروط صحة الاجتهاد عدم مخالفة الاجماع على مامر ﴿ قوله ﴾ لا المسائل القياسية للدور اه انت تعلم ان الدور انما يلزم ان لو شرط العلم بالمسائل القياسية فى الاجتهاد واما فى صيرورة الشخص فقيها مجتهدا

فلا اصلا واعترض عليه ايضا بانه لو لزم انما يكون فى اول القايسين واما من بعده فيجوز ان يشترط فيه العلم بالمسائل القياسية التى استنبطها المجتهد الاول من غير دور والقول بانه لا يجوز للمجتهد التقليد بل يجب عليه ان يعرف المسائل القياسية باجتهاده فلو اشترط العلم بها لزم الدور مردود لان الكلام فى حصول الفقاهة التى هى رتبة الاجتهاد فلا يكون فى هذه الحالة مجتهدا فلا يضره التقليد على ان مطلق العلم بالمسائل عن ادلتها لا يصيره فقيها وان اخرجه عن التقليد بل لابد للفقاهة من الملكة وما حصلت بعد هذا وقيل المسائل القياسية عندهم معظم مسائل الفقه فكيف يصح اخراجها عنه واجيب بانها نتيجة الفقاهة وليس جزأ منها لكنها جعلت جزأ من الصناعة وادخلت فيها لافتقار الناس اليها فى اعمالهم وافعالهم وقرنت مع المسائل المنصوصة والمجمع عليها فى سلك التدوين فى المجامع تتميما للمصالح وتكميلا للمنافع والحق ان الفقه اسم للملكة بمعنى الاستعداد والتهيؤ للعلم بالاجتهاد بكل واحد واحد من احكام الحوادث وهذا هو المعروف من معانى الفقه فى الصدر الاول والقرون الفاضلة ثم لما صارت العلوم صناعات غلب الاستعمال فى المسائل وصارت حقيقة عرفية فيها كما مر غير مرة واطلاق العلم على الفنون المدونة ليس بمعنى الادراك حتى يكون فى الملكات او المسائل اطلاق اسم لامر لا دلالة له عليه كما ظنه (قوله) فكيف اطلق العلم عليه العلم القطعى انما هو العلم بمعنى الاذعان والتصديق الجازم المطابق الثابت وقد شاع وذاع استعماله فى معان اخر من الصفة القايمة بالنفس التى عرفها الفقهاء الحنفيون بما يتجلى به المذكور وهو النور العقلى والضياء المعنوى والاشراق القدسى الذى به انكشاف الاشياء وظهورها للنفس وهذا هو المعنى الحقيقى للعلم والحالة الادراكية التى تنبسط فى الاشياء الحاضرة عند النفس بهويتها الجزئية او بصورتها المنطبعة او المخترعة وعلى نفس الصور ووقع اصطلاحات اخر فى اطلاقه على انحاء من الادراك العقلى والوهمى والخيالى والحسى بتخصيصه بالبعض منها دون بعض وعلى ما ليس هو من جنس الادراك من العلوم المدونة والفنون المصنفة التى هى المسائل والقضايا وعلى الملكات ومنشاء هذا الاشتباه من المصنف وغيره هو اعتباره بمعنى التصديق

وليس

معنى اطلاق العلم

وليس كذلك فيما نحن فيه قطعا ويقينا هذا ﴿ قوله ﴾ اولا مبنى على ما اختاره من ان الفقه عبارة عن التصديقات القطعية بالمسائل والحق انه عبارة عن الملكة والمسائل على ما مر ثم الفقه انما يكون قطعيا اذا ثبت كل مسئلة من مسائله بالنص القطعي الثبوت والدلالة واجماع الصحابة الثابت بالتواتر نصا على حكم لم يسبق فيه خلاف ومسائل الفقه اكثرها ماخوذة من اخبار الاحاد والاجماعات الظنية والقياسات ﴿ قوله ﴾ ونحوه كالصرف والنحو وغيرهما من الفنون العربية وقد عرفت ان القطع انما يعتبر في العلم بمعنى الاذعان الجازم ﴿ قوله ﴾ ان الشارع لما اعتبرها حيث قررها شريعة لمن يعمل بها من المجتهد ومن يقلده حيث يخرجون بالعمل بها عن عهدة الامتثال والائتمار بالاوامر الشرعية والانتهاء عن المناهي الالهية وقد انعقد الاجماع على العمل بها وتواتر الاخبار الواردة في هذا المعنى فصار ذلك بمنزلة نص قطعي من الشارع على انها شريعة ثابتة من الله تعالى فبملاحظة هذه الحيثية يكون مسائل الفقه قطعية وان داخلها الظن في طريقها وان لم يكن كل مجتهد مصيبا على ما هو الحق لان المراد من ثبوتها ثبوتها بتقرير الشارع اياها شريعة لمن يعمل بها لا ثبوتها عند الله تعالى فلا حاجة الى ما سيذكره المصنف رحمه الله بقوله واما عنده ﴿ قوله ﴾ انه يجب عليه العمل ام قيل عليه يلزم على الاول ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام وعلى الثاني ان يكون الثابت بالنظر الى الدليل الظني قطعيا وان لم يعلم ثبوته في الواقع وانت تعلم ان الثابت القطعي ما لا يحتمل عدم الثبوت في الواقع وقد عرفت اندفاعه بما ذكرناه فان المراد من ثبوته ثبوته شريعة لنا لا ثبوته عند الله تعالى بدأ وهو ما لا ينالها الا المصيب من المجتهدين والذى ثبت باجتهاد المجتهد فحسب من غير سابقة تعيين من الله تعالى قبله قطعي الثبوت ايضا بمعنى انه حكم قرره الله سبحانه شريعة لمن يعمل به واعلم ان القول بقطعية الاحكام الشرعية مطلقا انما يتاتى على مذهب الحنيفة ومن تابعهم من اهل الحق والتحقيق من ان الادلة النقلية قد تفيد اليقين واما على مذهب الاشاعرة والمعتزلة فالادلة النقلية كلها ظنية لا يمكن التمسك بها في القطعيات وصاحب المحصول منهم قد ايد هذا

الراى واستصوبه واتخذه مذهبا لنفسه فكيف يصح له ان يقول ان الفقه من العلوم القطعية ويجيب عن الاشكال بان الحكم مقطوع به والظن فى طريقه (قوله) او يثبت الحكم آه قال السيد الشريف ولامخلص الاان يراد بالاحكام ماهو اعم مماهو حكم الله تعالى فى نفس الامر اوفى الظاهر بان يصير مظنونه حكم الله تعالى ظاهرا لطابق اولا فهو الذى نيط بظنه واوصله وجوب اتباعه الى العلم بثبوته ومن ههنا ينحل الاشكال بانا نقطع ببقاء ظنه وعدم جزم مزيل له وانكاره بهت فيستحيل تعلق العلم بالتنافيهما وذلك لان الظن الباقى يتعلق بالحكم قياسا الى نفس الامر والعلم المتعلق به مقيسا الى الظاهر قلت وهذا قريب مماذكرنامن اولو وقفنا عليه اولا لاكتفينا به (قوله) وعلم اصول الفقه اضافة العلم الى اصول الفقه بمعنى العلم المخصوص من قبيل اضافة العام الى الخاص لقصد البيان ومزيد الايضاح كشجر الاراك وعلم المعانى والبيان لئلا يتوهم ان المراد منه المعنى الاضافى لقرب ذكره فيماسبق ورجوع الضمير بظاهره الى الفقه الذى فى ضمنه ومايقال من ان اضافة العام الى الخاص قبيح انماهو اذا اشتهر كون المضاف اليه من افراد المضاف نحوانسان زيد (قوله يتوصل بها اليه آه) راجع الى الفقه المذكور فى ضمن قوله اصول الفقه الكتاب والسنة اوفى ضمن قوله علم اصول الفقه فانه وان لم يكن له معنى على تقدير العلمية وبمنزلة الزاء من زيد الاان فيه لمح الاضافة وشبه الاستخدام وقيل عليه الدليل عند الفقهاء هو الكتاب والسنة والاجماع والقياس دون المركب من القضايا ورد بان اعتبار الصورة لاينكره احد والفقهاء خصوصا الحنفية لايخرج كلامهم عن قواعد المعقول فى تلخيص الفروع وتأسيس الاصول وان لم يلتفتوا الى مراعاتها لفظا والبحث عن موضاعاتها (قوله) وانا قلنا على وجه التحقيق احترازا عن علمى الخلاف والجدل عرف الاول بانه علم يقتدر به على حفظ الاحكام الفرعية المختلف فيهابين الائمة اوهدمها بتقرير الحجج الشرعية وتلخيصها وايراد الشبه وقوادح الادلة وتحرير الاجوبة وتوجيهها وذلك لانه لماكثر الخلاف فى الفقه المستنبط من الادلة الشرعية بين المجتهدين باختلاف مداركهم وانظارهم خلافا لابد من وقوعه واتسع فى الملة ذلك اتساعا عظيما وجرت مناظرات بين ارباب المذاهب

ما يتعلق بعلم الخلاف والجدل

التمسكين

المتمسكين بها الآخذين باحكامها فلما احتاجوا الى اصول صحيحة وطرايق قويمة يحتج بها كل منهم على مذهبه الذى قلده واثبات رأيه الذى خمره فى كل باب من ابواب الفقه فالخلافى اما مجيب بحفظ وضعا فرعيا اوسائل يهدم ذلك والجدل اعم منه فانه علم يتوصل به الى حفظ اى وضع وهدمه باستعمال الاقيسة المولفة من المشهورات والمسلمات وهو احد اجزا المنطق وله استمداد من علم المناظرة وطريقة البزدوى فيه تختص بالادلة الشرعية وطريقة العميدى تعم الشرعية والعقلية وزعم بعضهم ان الخلاف والجدل واحد وزاد المصنف قوله على وجه التحقيق احترازا عن هذين العلمين واعترض بانا لانسلم ان قواعده مما يتوصل به الى الفقه توصلا قريبا وانما يتوصل بها الى محافظة الحكم المستنبط او مدافعته ونسبته الى الفقه وغيره على السوية الا ان الفقهآ لما اكثروا فيه من مسائل الفقه توهم ان له اختصاصا بالفقه واجيب عنه بانه اذا تكلم الخلافى فى علة الاجبار انه الصغر او البكارة على قواعد الخلاف فلاشك انه يتوصل بها الى حكم هذه المسئلة توصلا قريبا لو كون نسبته على السوية لاينافى ذلك غايته ان التوصل بها اليه والى غيره يكون قريبا ورد بان التكلم فى علة الاجبار ليس من القواعد الخلافية بل التكلم فيها بطريق التمثيل ولايخفى عليك ان الخلاف له اختصاص بالفقه كما عرفت ولو سلم فلاشك فى اشتمال علم الخلاف والجدل على القواعد التى يتوصل بها الى الفقه سوآء كان اشتماله على انها من قواعده او بطريق التمثيل فيصدق على علمها انه العلم بالقواعد التى يتوصل آه ولذلك جمعهما المصنف فى النقض وجعله مبنيا على اشتمالهما على تلك القواعد فينتقض التعريف فلابد من قيد يفيد اخراجهما فزاد قوله على وجه التحقيق من حققته اذا اثبته ولاريب فى ان العلم بهذه القواعد فى هذين الفنين ليس على وجه يثبت منه القواعد تلك المسائل بل على وجه يتوصل بها الى المحافظة او المدافعة

قوله ✽ مايكون احدى مقدمتى الدليل آه فالدليل على هذا قول مؤلف من قضايا يحصل منه لذاته قول اخر فان كان القول الاخر مذكورا فيه بهيئته فاستثنائى يتركب من مقدمة شرطية واستثنائية كقول المصنف كل مادل

القياس على ثبوت هذا الحكم يكون ثابتا ولكنه دل عليه فهو ثابت والا فانتراني
فان كان كلا طرفيه حملية فحملي والا فشرطي وموضوع المطلوب يسمى اصغر وماهو
فيه صغرى ومحموله اكبر وماهو فيه كبرى والمتكرر فيه الحد الاوسط وهو اما محمول
الصغرى وموضوع الكبرى فهو الشكل الاول او محمولهما فالثاني او موضوعهما فالثالث
ونظير ذلك ماذكره المصنف من قول هذا الحكم ثابت آه لا يقال الحكم الفقهي كالوجوب ليس
بمطلوب فقهي اذ ليس موضوعه فعل المكلف ولا محموله حكما شرعيا لانا نقول معنى قوله
هذا الحكم ثابت في قوة ان الحج مثلا واجب لانه يدل عليه الدليل الا ان المصنف عبر بتلك
العبارة رومًا للعموم الذي يناسب الفن ولئلا يتوقف الشأن على اثبات ان الامر
للوجوب وخبر الواحد والاجماع والعام المخصوص يوجب العلم واراد بالقياس الدليل
على الاطلاق على ماهو مصطلح ارباب المعقول لا خصوص القياس الفقهي المقابل
للكتاب والسنة والاجماع لتلك النكتة لا لان الدال على ثبوت الحكم عنده هو ذلك
وطريق التوصل بها ضمها الى صغرى سهلة الحصول مثلا فينتج المطلوب الفقهي
وتحصيل تلك القضية يتوقف على البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان
قيودها المعتبرة في الكلية وثبوت الحكم العام ❁ قوله ❁ ويكون القياس قد ادى
اليه رأى مجتهد هذا يوجب ان يكون القياس مشروطا بامر فيتسلسل ولكن مراده
عدم مخالفة الاجماع بدليل قوله حتى لو خالف اجماعا آه سواء سبقه الخلاف ام لا
وسواء حصل من اجتهاد ام لا ❁ قوله ❁ ولا يبعد ان يقال اعترض عليه بانه بعيد لم
يذهب اليه احد والمتعرضون لمباحث التقليد في كتبهم مصرحون بان البحث عنه
انما وقع من جهة كونه في مقابلة الاجتهاد واجيب بانه لا يلزم من كونه مما لم
يذهب اليه احد ان يكون بعيدا فان اكثر لطايف الفضلاء من هذا القبيل مع انها
مقبولة وبان البعد لا ينازع المصنف فيه على ما يدل عليه قوله الظاهر ان هذا
يخص المجتهد الا ان بيان الاحتمال البعيد بهذا اللفظ متعارف ولو بنوع من
التأويل قال صاحب الكشاف في قوله تعالى قائما بالقسط مجيبا عن قوله هل يجوز ان
يكون صفة للمنفي لا يبعد ان يكون مخالفا لسائر الاجوبة لا يقال الاعتراض
ليس بمجرد البعد بل بكونه بعيدا لم يذهب اليه احد لان المصنف انما يريد ان

العبارة تحتمل هذا ولو بنوع بعد سواء ذهب اليه احد ام لم يذهب ﴿ قوله ﴾ فلهذا ذكر بعض العلماء قيل عليه انما ذكروه لمقابلتها الاجتهاد على ما صرحوا به فكيف يكون دليلا على كونها منها ولا يخفى عليك ان المراد انه لا يبعد حمل التعريف على الوجه المذكور كل البعد فحينئذ يكون ذكرها لامن هذه الجهة وتصريحهم بانه انما هو لمقابلة الاجتهاد بالنظر الى الظاهر المتبادر ﴿ قوله ﴾ ولا يقال الى الفقه لان غير الفقيه المجتهد انما يتوصل بقواعده الى مسائل الفقه او العلم بها عن ادلتها فان العلم بان الصلوة فريضة والزنا حرام ومسح ربع الرءس فرض والرعاف ناقض للوضوء وامثال ذلك ان حصل من دليل فهو علم بالفقه بمعنى الصناعة الملكة ونقول العالم بها فقيه بمعنى انه عالم بالصناعة وان حصل من غير دليل فهو تقليد وحكاية لمسائل الصناعة وصاحبه مقلد وليس التقليد بعلم ولا المقلد بعالم وانما علمه ان هذه المسائل كذا في كتب المذهب واما التوصل الى العلم بجملة الاحكام المذكورة عن ادلتها مع ملكة الاستنباط هو الفقه بمعنى الملكة الفاضلة والاجتهاد والعالم هو الفقيه المجتهد ﴿ قوله ﴾ هذا الذي ذكرناه اشارة الى قوله اعلم ان كل دليل اه وقوله فالقضية المذكورة ﴿ قوله ﴾ اذا عرف انواع الحكم وهي الفرضية والوجوب والسنية والندب والحرمة وكراهة التحريم والتنزيه والاباحة فالدليل القطعي الثبوت والدلالة يثبت به الفرضية والحرمة والظني الثبوت القطعي الدلالة وعكسه يثبت به الوجوب وكراهة التحريم والظني الدلالة يثبت به السنة والندب وكراهة التنزيه على تفاوت في الثبوت والدلالة ﴿ قوله ﴾ بالمحكوم به آه المراد بالمحكوم به ما يتعلق به الخطاب وبالمحكوم عليه المخاطب به كما يقال حكم القاضي على زيد بكذا فالمكلف محكوم عليه وفعل المكلف به محكوم به لا طرفا الحكم على ما هو مصطلح ارباب المعقول فالصلوة محكوم عليه والوجوب محكوم به ﴿ قوله ﴾ عن الادلة الشرعية والاحكام الفرعية بجعلها او بجعل نوع منها او عرض ذاتي لها او مركب من موضوع العلم وعرضه الذاتي او نوع منه وعرضه الذاتي موضوع المسئلة واثبات عوارضه الذاتية بالدليل او التنبيه من حيث هي عوارض ذاتية له او منسوبة اليه ويكون مرجع البيان ومحط البحث هو المحمول دون الموضوع ﴿ قوله ﴾ فموضوع هذا العلم موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية وهي المحمول بالمواطاة الذي

يلحق الشي لذاته كالمتفكر للانسان و ر بما يقال له العرض الاولى اولمساويه سواء كان
جزأ منه كالمدرك للامر العجيب او خارجا عنه كالضاحك بواسطة انه متعجب فان قيل
المساوات وغيرها من النسب انما هي للمفهومات ولاشك ان مفهوم التعجب والمدرك
ليس معروضا حقيقيا للضاحك والتعجب لانتفاء مناط الصدق ومصداق الحمل وهو قيام
مبدأ المشتق بما في الموضوع اجيب بان الامر المساوى من حيث مفهومه عرض ذاتي ومن
حيث انه ماخوذ مع طبيعة الموضوع و متحد معها ولو بالعرض معروض لعرض ذاتي آخر
فالقايم بالمعروض قائم به لاتحادهما واما الذي يلحقه بواسطة امر مباين او اخص او اعم
سواء كان جزأ او خارجا فهو العرض الغريب ومن احوال المباين والاخص والاعم لا يبحث
عنه في العلم ❁ قوله ❁ فيبحث عن العوارض الذاتية للادلة كما يقال الكتاب
يثبت الحكم والامر يفيد الوجوب والعام يوجب القطع والعام المخصوص
بالبعض حجة ❁ قوله ❁ وعن العوارض الذاتية للاحكام كما يقال الحكم يثبت
بالكتاب والوجوب بالامر واليقين بالدليل القطعي والحكم الاجتهادى يحتمل
الخطاء ❁ قوله ❁ كالاستحسان وهو الحكم بدليل يلوح للفقيه ويقابل القياس
الجلي الذي يسبق اليه الافهام من استحسنه عده حسنا او اعتقده حسنا ❁ قوله ❁
واستصحاب الحال وهو الحكم بثبوت امر في الزمان الثاني بناء على ثبوته في
الماضي وهو حجة عند الشافعي وليس بحجة عند نافي الاثبات بل في البقا
❁ قوله ❁ كالبحث عن الاجتهاد فانه ليس بحثا عن احوال الادلة والاحكام بل مما
يتعلق بها ❁ قوله ❁ ونحوه قيل كمباحث الترجيح والتعارض ❁ قوله ❁ وامثال
ذلك ككونها عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء او محكما او مفسرا ❁ قوله ❁ ومنها ما ليس
كذلك كقواعد القراءة وكون الاية مكية او مدنية والكلمة مبنية او معربة منصرفة
او غير منصرفة ثلاثية او رباعية سالمة او مضاعفة او معتلة او فصيحة وبليغة
او غير ذلك ❁ قوله ❁ يقع محمولات انما جمعه باعتبار تعدد ما ثبت به من الوجوب
والحرمة ❁ قوله ❁ وقد يقع محمولا فيها آه فان قيل اذ وقع العرض الذاتي محمولا
فيها كان مبحوثا عنه فما معنى عدم ما لا يبحث قلنا لا يلزم منه ان يكون البحث
من حيث الاثبات ومقصودا بالذات ❁ قوله ❁ او نحوه آه ككونه متعلقا بفعل

المجنون

المجنون والسفيه ﴿قوله﴾ كقولنا الحكم المتعلق آه الامثلة الثلثة وقعت على ترتيب
اللف والنشر ﴿قوله﴾ بعد مباحث الادلة لما ان للدليل تقدما على المدلول
والبحث عنه اهم فى فن الاصول ﴿قوله﴾ راجع الى احوال الموصل ايضا لا قريبا
كالمعرف والحجة او بعيدا كالكليات الخمس والقضايا ﴿قوله﴾ انها قابلة للحد
لكونه مركبة من الجنس والفصل اوغير قابلة لكونها بسيطة لاجزء لها ﴿قوله﴾ وفى
بعض كتب الاصول كالاحكام للامدى فانه جعل موضوع اصول الفقه هو الادلة
الاربعة من حيث الاثبات وزعم ان الاحكام انما يحتاج الى تصورها ليتمكن من اثباتها
ونفيها وجعل الغزالى فى معيار العلوم موضوع اصول الفقه هو الاحكام فقط من
حيث ثبوتها بالادلة ولايخلو عن تحكم اذ لاشك ان المقصود فى اصول الفقه
هو العلم بكيفية اثبات الادلة للاحكام وبعض المباحث متعلقة بالادلة وبعضها
بالاحكام ولا اصالة لاحدهما على الاخر ﴿قوله﴾ فان اريد بالحكم الخطاب آه
يعنى ان الحكم بهذا المعنى قديم واجب الثبوت فى نفس الامر غير مستند
الى العلة فلايتصور نسبة ثبوته الى شيىء فالمراد بثبوته ليس ثبوته فى الواقع
بل ثبوته فى الذهن وفى علمنا به يكون بالادلة الاربعة واما اثره كالوجوب والحرمة
على العباد فانما هو بالشرع بتشريع الله اياه وتكليفه به عباده وهو انما يثبت
بالكتاب والسنة والاجماع ايضا واما القياس فهو عندنا فيه لايثبت به الحكم
اصلا واما عند القائلين به فهو غير مثبت للحكم على ماصرحوا من ان حكم الفرع
يثبت بالكتاب والسنة والاجماع الوارد فى الاصل والقياس انما يظهر العلة المستنبطة
من الاصل ويبين عموم الحكم فى الفرع وعدم اختصاصه بالاصل والعلل الشرعية
عندنا كالعلل العقلية فى ترتب الاثار وثبوت التكليف من غير فرق على ما
سيصرح المصنف رحمه الله فى محله وان كان خالق جميع الاشياء وموجد كل
الموجودات وواضع الاحكام هو الله تعالى بالاستقلال فالثلاثة الاول علل لثبوت
الاحكام علينا بالنسبة الينا دون الرابع فانه ليس بمثبت لذلك وهذا كلام لاغبار
عليه ﴿قوله﴾ يريد فى الجميع اثبات العلم لنا او غلبة اه لايقال هذا يشملجمع
بين الحقيقة والمجاز حيث اريد غلبة الظن فى القياس وثبوت العلم فى الثلاثة

لانا نقول مراده اثبات العلم بالمعنى الاعم الشامل للظن او الظن الشامل للعلم او المعنى ان المراد ماينتا ولهما كالاعتقاد او الادراك التصديقي الاعتقادى فيتناول الظنى والقطعى ﴿ قوله ﴾ وان لم يكن المبحوث عنه الاضافة آه قيل اراد منها الاضافة المعهودة وهى التى لكون العوارض بعضها ناشيا عن احد المضافين وبعضها عن الاخر كاصول الفقه موضوعه الادلة من حيث اثباتها الاحكام والاحكام من حيث ثبوتها بالادلة وبعض الاحوال كالتواتر والعموم والاشتراك ناش عن الادلة وبعضها ككونها عبادة او عقوبة او مؤنة ناش عن الاحكام وان لم تكن هذه الاضافة سواء لم تكن اضافة اصلا كالفقه موضوعه فعل المكلف اوكانت اضافة لكن الاحوال غير ناشية الاعن احد المضافين كالمنطق موضوعه التصور والتصديق وقيل معناه اذا لم يكن اضافة اصلا واما اذا كان اضافة سواء كانت الاحوال ناشية عن احدهما او كليهما حيث اورد فى المثال موضوع اصول الفقه والمنطق والا لاقتصر على الاول والظاهر هو الاول اذ لو لم يكن احد المضافين منشاء لتلك العوارض لم يكن لجعله موضوعا وجه لا يقال ذكر المنطق ههنا يشعر بالثانى لانا نقول ذكره انما هو لمجرد تمثيل الاضافة بين الشيئين التى لايكون الاحوال التى لها مدخل فى المبحوث عنه مقتسما لهما فيها ﴿ قوله ﴾ لان اتحاد العلم واختلافه انما هو آه اعترض عليه بانه ان اريد باختلاف المسائل مجرد تكثرها فلا نسلم انه يوجب اختلاف العلم وان اريد عدم تناسبها فلا نسلم ان مجرد تكثر الموضوعات يوجب ذلك وانما يلزم لو لم يكن الموضوعات الكثيرة متناسبة وقد صرحوا بان الاشياء الكثيرة انما تكون موضوع العلم واحد بشرط تناسبها ووجه التناسب اشتراكها فى ذاتى كالخط والسطح والجسم التعليمى للهندسة فانها تشارك فى جنسها وهو المقدار اوفى عرضى كبدن الانسان واجزائه والاغذية والادوية والاركان والامزجة وغيرها اذا جعلت موضوعا للطب فانها تشارك فى غايتها وهى الصحة وبان موضوع الاصول والمنطق متكثر غير التكثر العايد الى تعدد المضافين فيلزم ان يكون موضوعهما الادلة والتصور والتصديق وقد جعل موضوعهما امرا متكثرا فيكون مناقضا لنفسه واجيب عن الاول بان جعل ذلك

المشترك

المشترك الذاتي او العرضي موضوعا للعلم اولى من جعل اشياء لا بد من ان تكون
موضوعا الا باعتبار ذلك المشترك وقد اعترف هذا المعترض بان وحدة
الموضوع بالذات اليق بوحدة العلم من الوحدة بالحيثيات ومن هناك جعل
بعضهم موضوع الاصول الادلة فقط وبعضهم الاحكام فقط وجعل مباحث الاخرى
راجعة اليها تقليلا للكثرة فان قيل انما ارتكبوا ذلك لئلا يلزم البحث عن
الاعراض الغريبة التي تلحق الموضوع لامر اخص قلنا انما يلزم ذلك اذا
اخذ الموضوع باعتبار العموم واما اذا اخذ من حيث هو هو كما حقق فما يلحق
الموضوع لامر اخص على تقدير اخذه باعتبار العموم فهو عرض ذاتي له من
تلك الحيثية على انه معارض بلزوم لحوق بعض الاعراض لامر اعم اذا جعل
الموضوع ذلك الاشياء ولا مساغ له عند المحققين اصلا وبالجملة ان الحافظة على
توحيد الموضوع امر واجب والوحدة بالذات اليق وانسب لوحدة العلم
مما بالجهات ولانه لو كان الموضوع متعددا يكون المباحث المشتركة عرضا
غريبا بالنسبة الى كل واحد واما في المتكثر بحسب المضافين فالموضوع فيه
بالحقيقة هو الاضافة ولكن لما كان للمضافين مدخل في لحوق الاعراض على
التوزيع اطلق عليهما اسم الموضوع على التوسع وعن الثاني بان مفاد كلام
المصنف ان موضوع اصول الفقه هو اثبات الادلة وثبوت الاحكام ولا تعدد فيها سوى
التعدد الذي اوجبه تعدد المضافين بل موضوع اصول الفقه هو الدليل
الشرعي من حيث يفيد الاحكام والحكم الفرعي من حيث يثبت بها ومحمولات
المسائل اعراض ذاتية اذا اخذ الدليل الشرعي والحكم الفرعي من حيث هو وان
كانت اعراضا غريبة من حيث العموم وقد عرفت ان الموضوع هو الشيء من حيث
هو هو لا من حيث العموم ولا من حيث الخصوص ولو جعل موضوع اصول الفقه هو كل
واحد من الادلة الاربعة بخصوصها يلزم البحث فيه عن ما يلحق لامر اعم وهو باطل
قطعا وموجب لتداخل العلوم باسرها وكذلك موضوع المنطق هو المعقول
الثاني من حيث الايصال عند المحققين فعلم ان هذا الاعتراض
سفسطة نشأت من قلة الانصاف وفساد الفهم وسوء الدراية لا يقال

هذا يوجب ان يكون المبحوث عنه امرا واحدا هو المفهوم المردد بين المتعدد وخصوصيات الاعراض المبحوث عنها اعراضا غريبة غير مقصودة بالذات لانا نقول الموضوع فى الاصول هو الدليل الشرعى وفى المنطق المعقول الثانى من حيث هو لا من حيث العموم او الخصوص حتى يلزم ماذكر ﴿ قوله ﴾ ومنها انه قد يذكر الحيثية آه قد ذكر المحققون ان موضوع كل علم لابد له من تقييده بالحيثية تحاشيا عن تداخل العلوم وقد تكون هذه الحيثية زائدة على عنوان الموضوع خارجة عنه كالعلم الطبيعى موضوعه الجسم الطبيعى من حيث ان له مبدأ الحركة والسكون وعلم النجوم موضوعه جرم الفلك من حيث ان له كما فهى حيثية تقييدية وقد تكون غير زائدة بل تكون نفس العنوان اوجزؤه كالعلم الالهى موضوعه الموجود بما هو موجود فهى حيثية تعليلية والمصنف رحمه الله جعل الاولى بيانية تبين الاعراض المبحوثة عنها وتميزها عن غيرها والثانية مقارنة لاعتبارها فى عنوان الموضوع وملاحظتها فى نظر الباحث فلا يبحث عنها من هذه الجهة فى ذلك العلم اذ لامعنى لاثبات الشىء لنفسه بالدليل او بالتنبيه لان ثبوت الشىء لنفسه اولى غير انه ربما يؤخذ بعض انواع الموضوع بتجريدها عن ذلك العنوان فيبحث عن هذه الحيثية لاختلاف المسئلة باختلاف العنوان ومن هذه الحيثية كان اثبات الواجب مسئلة من الالهى مقصودة الاثبات بالبرهان فان قيل لوجعلنا الحيثية فى القسمين قيد الموضوعية الموضوع فى نظر الباحث بان تكون متممة للعلة القابلية او علة بان تكون متممة للعلة الفاعلية على معنى ان البحث عن العوارض يكون باعتبار الحيثية وبالنظر اليها وباعتبار ملاحظتها فى جميع المباحث على ما هو ظاهر كلام القوم لم يكن البحث عنها بحثا عن الموضوع اوجزئه ولم يلزمنا تشارك العلمين فى موضوع واحد بالذات و بالاعتبار قلت لما كان موضوع العلم الالهى هو الموجود بما هو موجود على ما هو صريح كلام القوم ونصب عين المصنف فى توحيد الموضوع فلزوم اثبات الشىء لنفسه ظاهر لاريب فيه ان لم يوخذ الموضوع مجردا عن العنوان على ما قررناه وليس مراد المصنف رحمه الله انه

لايبحث

لايبحث عن الحيثية اصلا بل انما مراده انه لايثبت الموضوع نفسه وماهو جزؤ
منه وهو لم يجعل الاستحالة لزوم تقدم الشيء على نفسه وعليته له حتى يقال
ان كون الحيثية قيدا اوعلة انما هو فى نظر الباحث لافى نفس الامر على انه
لاينكر ذلك ولزوم تشارك العلمين الموجب لتداخلهما فى موضوع واحد ممنوع فان
معنى كون الحيثية المعتبرة بيانا للمبحوث عنها هو بعينه كون البحث عنها باعتبار الحيثية
وبالنظر اليها ولم يجعل الحيثية جزأ من الموضوع قط وانما ذكر نفى البحث
عن الحيثية فى ذيل الموضوع لاشتراكه فى الدليل لمزيد ايضاح وبيان
وعدل عن جعل الحيثية علة او قيد اللحوق الاعراض المبحوث عنها تجنبا عن
ورود الاعتراض المشهور من انه يستلزم تقدم الشيء على نفسه فان
الناظر فيه ربما يخطر بباله بدارا انه قيد او علة للموضوع فى لحوق الاعراض
فى نفس الامر الى ان يرده الجواب والبيان بانها علة او قيد فى نظر الباحث لافى
نفس الامر وان كان متحد المال لما اثره المصنف فى بدؤ الحال واما العوارض
اللاحقة للموجود لسيت مختلفة الشان فى البحث عنها وعدمه حتى تكون تلك
الحيثية بيانا كما فى الثانى بل يبحث عن كلها ﴿ قوله ﴾ المشهور ان الشيء
الواحد آه لما حقق المصنف رحمه الله كون الحيثية فى القسم الثانى بيانا للاعراض
المبحوث عنها ومميزا لها عن غيرها كما شرحنا كلامه بما لامزيد عليه امكن
عنده ان يكون الشيء الواحد موضوعا للعلمين بل هو بالنظر الى هذا التحقيق
كما ذكر من علمى الهيئة والسماء والعالم من الطبيعى واقع والقوم لما لم يتمكنوا منه
مضوا على الاباء عن ذلك لان المصنف لما جعل الحيثية بيانية امكن ملاحظتها
فى محمول كل مسئلة من مسائل العلم تورد فيه على الاجمال فيحصل انضباط العلوم
بالاتحاد والاختلاف المقصود بخلاف غيره فانهم لما اعتبروها فى جانب الموضوع واخذوها
قيدا له لايحصل هذا الانضباط الا باتحاد الموضوع واختلافه وماذهب اليه المصنف
من ملاحظة الحيثية فى جهة المحمول اوجه واولى مما ذهب اليه غيره من ملاحظتها فى جهة
الموضوع وان كان مال كل واحد منهما واحدا وذلك لان المحمول هو محط الفائدة والمقصود
بالبيان ولان الاعتراض المشهور ظاهر الورود على ظاهر ما ذكروه وكون

المقصود في العلوم معرفة احوال الموجودات وتنويع الحقايق وتجنيسها للبحث
عما احاطوا به من الاعراض الذاتية مع تجويز الحاق ما يطلع عليه من الاحوال بعد
ذلك لا ينافي اعتبار الحيثية في جانب المحمول اصلا لان الحيثية لابد من اعتبار
ها فسواء اعتبرت في جانب المحمول او الموضوع بل اعتبارها في جانب المحمول
انسب للمقصود وابين للمراد وادفع للاشكال والقول بانه لامعنى لتمايز العلوم الا
ان هذا ينظر في احوال الشيء وذلك في احوال شيء اخر مغاير له بالذات او بالاعتبار
وتلك الاحوال مجهولة مطلوبة والموضوع معلوم بين الوجود فهو الصالح سببا
للتمايز مدفوع بان المجهول ثبوت الاحوال للموضوعات لا انفسها وكذلك
نفس الموضوعات وان كانت معلومة لكن ثبوت الاحوال اليها مجهولة والحيثية
لما كانت ماخوذة فاعتبارها في جانب الموضوع كما يحصل الانضباط بالاتحاد
والاختلاف فكذلك اعتبارها في جانب المحمول يحصل ذلك الانضباط من غير
فرق قط والتمايز بنظر هذا في نوع من احوال الشيء وذاك في نوع اخر من احوال
ذلك الشيء او شيء اخر والمصنف لا ينكر ان اتحاد الموضوعات واختلافها
يوجب اتحاد العلوم واختلافها باعتبار الحيثيات في جانب الموضوع كما صرح بقوله
فكما ان المسائل تتحد وتختلف بحسب موضوعاتها وهي راجعة الى موضوع العلم
فكذلك تتحد وتختلف بحسب محمولاتها وانما يريد ان اعتبار ذلك في جانب
المحمول انسب لما مر لا يقال على ما ذهب اليه المصنف يمكن ان يجعل كل علم
علوما متعددة لاشتمال موضوعه على اعراض ذاتية متنوعة مثلا يجعل البحث
عن فعل المكلف من حيث الوجوب علما ومن حيث الحرمة علما اخر الى غير ذلك
فيكون الفقه علوما متعددة موضوعها فعل المكلف فيفوت الانضباط لانا نقول
لاشك في صحة ذلك على تقدير اختصاص تعلق الغرض العلمي بذلك ولا نسلم
فوات الانضباط فانه لما اخذ موضوع علم الفقه فعل المكلف من حيث الصحة
على العموم فهذه الحيثية تجمع كل نوع منها في اسم الفقه وهو العلم الكلي ولا يخرجه
من كونه فقها البحث عنه من حيث الوجوب او الحرمة او غير ذلك وان افاد
تفصيلها علوما جزئية يشملها اسم الفقه ونظير ذلك العلم الطبيعي وموضوعه

الجسم

الجسم من حيث الحركة والسكون ثم هو يتنزل الى علوم تحته متكثرة الانواع
كالنظر فى الاجسام الفلكية فانه نظر اخص وعلم جزئى وكالنظر فى الاجسام الاسطقسية
وموضوعهما جسم مخصوص لا جسم مطلق ثم يتبع ذلك النظر فيما هو اخص منه
وهو النظر فى الاجسام الاسطقسية ماخوذة مع المزاج وما يعرض لها من حيث
هى كذلك ثم يتبع ذلك النظر فيما هو اخص منه فهو النظر فى الحيوان والنبات
وهناك يختم العلم الطبيعى ﴿ قوله ﴾ فان الواحد الحقيقى آه انما اخذ الواحد
الحقيقى الذى لا كثرة فيه بوجه من الوجوه لا فى الذات ولا فى الصفات وليس
هو الا الواجب الوجود بالذات لان غير الواحد الحقيقى لا يؤمن فيه من لحوق
بعض الاعراض لجزئه فلا يلزم تنوع اعراض الشيىء الواحد بل تنوع اعراض
الكل والجزء ﴿ قوله ﴾ ولا يضر ان يكون بعضها اضافية وبعضها سلبية قال
بعض الناظرين هكذا فى النسخ المعتمدة المصححة بدون ذكر الحقيقية لان المقصود يتم
بدونها مع ان القائلين بانه تعالى واحد حقيقى لا تكثر فيه بوجه من الوجوه
لا يثبتون له تعالى صفات زائدة على ذاته فما فى التلويح من قوله وان كان
بعضها حقيقيا كالقدرة وبعضها اضافيا كالخلق وبعضها سلبيا كالتجرد غلط على
ان القدرة والخلق سيان فى كونهما صفة حقيقية قديمة على مذهب الحنفية وفى
استلزامهما اضافة متاخرة واقول هذا قول حق لا ريب فيه فان هذا القول لدفع
سؤال مقدر هو ان الكلام فى العوارض الذاتية ومذهب الحنفية المختار
عندك ان الله تعالى بجميع صفاته واحد وبجميع صفاته قديم واجب وليس له
صفة زائدة تكون عرضا ذاتيا له سبحانه وتقرير الدفع ان الله سبحانه
وان لم يتصف بصفات حقيقية زائدة على الذات لان صفاته
عندنا غير زائدة ولا متغايرة بل هى لا عينه ولا غيره على الحقيقة لا على المعنى
الذى اخترعه احداث الاشعرية لكنه متصف بصفات اضافية كالباقى وسلبية
كالتجرد وفيها جهة العرضية بالنسبة اليه لان مبدءها ليس نفس الذات
ولا ما ليس عينه ولا غيره بل يلاحظ فى صدق الاضافات النسبة الى غيره وفى
صدق السلوب انتفاء مبداء الايجاب واما انه ذاتية لان لحوقها له ليس لجزئه

لتعاليه عن الجزء وتقدسه عن التكثر ولا لامر مباين له ولا لصفة زائدة غير محمولة كالقدرة والقوة ولم يتعرض لهما المصنف رحمه الله بالنفي لعدم تصور ما يلحق لامر منفصل عنه ان يكون محمولا عليه لان الحمل واللحوق الذي هو الا تصاف مفروض التحقق وزيادة الصفات مقطوع الانتفاء ❁ قوله ❁ قطعا للتسلسل في المبدأ فان قيل اللازم من الدليل هو تعدد الاعراض الذاتية لا تنوعها الذي هو المطلوب قلت المطلوب لحوق الصفات المتنوعة للواحد والدليل يفيده واما تنوعها فظاهر فان الصفات الاضافية نوع والسلبية نوع اخر وما قيل ان الصفات المتعددة في محل واحد متنوعة لا محالة ضرورة ان اختلاف اشخاص نوع واحد من الصفات انما هو باختلاف المحال كلام لا معنى له اصلا كيف والمحل مفروض الوحدة على انه مبني على زيادة الصفات ومغايرتها على الذات وهي مما يجب تنزيه الله تعالى عنه ❁ قوله ❁ ولانه يلزم دليل اخر على كون لحوق البعض لا بد ان يكون لذاته عطفا على قوله قطعا للتسلسل يعني ان لحوقه لو لم يكن لذاته يلزم الاستكمال بالغير بل هو نفسه وبطلانه اظهر من الشمس وابين من الامس وقد اتفق على امتناعه الكل سوى طائفة من متأخري الاشعرية وجماعة من قدماء المعتزلة فان الشيء لو كان علمه للاشياء مثلا بصفة هي زائدة عليه ليست في حد ذاته فهو لا محالة في حد ذاته عار عن الكمال وخال عنه وانما حصل هذا الكمال بتلك الصفة وليس الاستكمال عن الغير الا هذا والمراء في معنى الغير ساقط عن درجة الاعتبار لا يجوز الاصغاء اليه وبالجملة لزوم الاستكمال عن الغير على تقدير الزيادة واستحالته في حق الواجب كلاهما ضروري اولي لا مجال للمناقشة فيه والقول بان الخلق يتوقف على العلم والقدرة والارادة وهي على الحيوة باطل فانه مبني على زيادة الصفات ومغايرتها التي احدثها هؤلاء والا فالحق وهو مذهب الحنفية ان الله بجميع صفاته واسمائه واحد وبجميع صفاته واسمائه قديم واحد لا تعدد فيه ولا تكثر ولا زيادة ولا مغايرة بوجه من الوجوه ولا يسع فيه التوقف ولا يتطرق اليه الاحتياج هذا والله يحق الحق وهو يهدي السبيل وهو حسبي

ونعم

اذ قد حقق في محله ان السلوب المختلفة ربما تحتاج الى حيثيات ذاتية مختلفة كسلب الجمادية عن الانسان فانه من حيث كونه ناميا وسلب الشجرية فانه من حيث كونه حساسا وسلب الفرسية فانه من حيث كونه ناطقا وتلك الحيثيات ذاتية متعددة ولا كذلك الحال في الواجب الوجود فان جميع السلوب مستندة الى ذاته الاحدية مرة واحدة فذاته من حيث هي هي مقتضية لسلب الامكان واحتياج الاضافات الى حيثيات اضافية من هذا القبيل وهي ايضا مستندة الى الذات الاحدية دفعة وهي من حيث القيومية التي ليست زائدة على الذات * منه رحمه الله تعالى

ونعم الوكيل ﴿ قوله ﴾ على ان قولهم يصدعن هذا الاصطلاح ويسد طريقه حيث اعتبروا الاختلاف فى المحمول كما بينا ان الحيثية فيهما بيان للعوارض الذاتية المبحوث عنها ﴿ قوله ﴾ فى الكتاب معانى الكتاب والقران واضحة لاتحتاج الى التعريف وانما المراد منها تذكير والتنبيه على المعنى المراد باحضاره فى الذكر على ماهو شان التعاريف اللفظية فالاعتراض بانه دورى فضول لايلتفت اليه الكملة من الفقهاء وغيرهم ولكل منهما معان فالكتاب اسم لكل مكتوب غلب فى عرف الشرع على كتاب الله وفى عرف قدماء الحنفية على مبسوط محمد بن الحسن وفى عرف متاخريهم على مختصر ابى الحسين القدورى وفى عرف اهل العربية على كتاب سيبويه فلما قال اى القران تعين منه المراد وهو كتاب الله دون غيره من معانيه ويختص باسم المصحف ﴿ قوله ﴾ مانقل الينا هذا احسن من تعريفه بالمنزل على الرسول المعجز بفصاحته لانه اخفى بالنسبة الى من لم يعرف المنزل والمعجز وما الواقعة فى التعريفات مع كونها شبه شىء بالعرض العام مبنى على مذهب المتقدمين من جواز التعريف بالاعم وهو التحقيق والمراد منه مجموع النظم والمعنى على ماهو ظاهر عبارة المشايخ وكما يتصف اللفظ بالنقل والتواتر يتصف به المعنى كما فى الاخبار المتواترة المعنى التى لم يتواتر احاد العبارات فيها وعلى ما اختاره المصنف هو النظم من حيث دلالته على المعنى ﴿ قوله ﴾ تواترا اى متواترا نقله بين دفتى المصاحف او متواترا قرانية فهو اما مفعول مطلق من غير لفظه اذا لتواتر نوع من النقل اوحال من فاعل نقل ﴿ قوله ﴾ سائر الكتب السماوية كالتورية والانجيل والزبور وغيرها من مصنفات العلماء والاحاديث الالهية وتسمى الربانية والقدسية وهى ماحكى من قول الرب تعالى باضافته اليه بعبارة ليست هى من عنده كما فى الصحيحين من قوله انا عند ظن عبدى بى وفى صحيح مسلم ياعبادى انى حرمت الظلم على نفسى بخلاف الاحاديث النبوية فانها وان شاركتها فى كونها وحيا يوحى من عند الله وفى كونها بعبارة ليست هى من عنده الا انها ليست

فيها تلك الاضافة ﴿ قوله ﴾ والقرات الشاذة المنقولة الينا بطريق الاحاد مما اختص بمصحف ابى ونحوه من قوله فعدة من ايام اخر متتابعات او الشهرة كما فى مصحف ابن مسعود رضى الله عنه من قوله فاقطعوا ايمانهما ونحو ذلك وذلك لانها وان نقلت الينا بين دفتى المصاحف لكن لم تتواتر وانما لم يذكر منسوخ التلاوة لدخوله فى الشواذ لانه ليس فى ما نقل متواترا ماهو منسوخ التلاوة من القران او فى الكتب الالهية ﴿ قوله ﴾ وقد اورد ابن الحاجب لا معنى لهذا الايراد فان التعريف غير حقيقى ومعانى القران معلومة لكل احد والمقصود منه ليس الا التنبيه على ما هو المراد من بين هذه المعانى ﴿ قوله ﴾ فلا بد ان يقال ممنوع لانه يجوز ان يقال ان المراد من المصحف ما جمعه الصحابة من الوحى المتلو فى خلافة ابى بكر وعثمان رضى الله عنهم والقول بانه لا يدفع الدور لانه مرادف مدفوع بل ان غايته التصادق وهو لا يستلزم الترادف الذى هو الاتحاد فى المفهوم ﴿ قوله ﴾ بل تشخيصه كلام المصنف فى المتن والشرح صريح فى ان المراد منه ليس بتعريف اصلا وان اطلق عليه التعريف بالمعنى اللغوى فما قيل ان الظاهر من كلام المصنف رحمه الله ان هذا تعريف للمجموع الشخصى وهو غير مناسب لغرض الاصولى لانه يبحث عن القران من حيث انه دليل على الحكم الشرعى وهو اية ليس بشيئ فان قيل المناسب لغرض الا صولى ان يكون اسما كليا صادقا على كله وعلى اجزائه فلو ابقى على عمومه يدخل فى الحد الحرف والكلمة من القران وليس به فى عرف الشرع ولو قيد بالكلام التام خرج ما ليس بكلام تام مع انه قران قلت نقله بين دفتى المصاحف لا يكون الا مقرونا بافادته الحكم الشرعى والحرف والكلمة لا تفيد ذلك وعن هذا قال السيد الشريف قدس سره فى حاشية الكشاف المراد كل جزء له نوع اختصاص بالقران ﴿ قوله ﴾ يطلق على الكلام الازلى كما فى قولك القران غير مخلوق والغالب فيه اسم الكلام وعلى المقرو كما فى قوله تعالى قرانا عربيا وقوله فاذا قراناه فاتبع قرانه والغالب فيه اسم الكتاب وعلى المكتوب كما فى قوله صلى الله عليه وسلم لا تسافروا بالقران الى ارض العدو والغالب فيه اسم المصحف ولكن

كلا من القران والكلام حقيقة فى الصفة القديمة مجاز فى الكتاب والمصحف
بعلاقة الدلالة عند الحنفية ولهذا حملوا قوله تعالى حتى يسمع كلام الله على سماع
ما يدل عليه لان السمع عندهم لا يتعلق الا بالمسموعات ولو كان الكلام مشتركا
بينهما لما احتاجوا الى ذلك خلافا للاشاعرة فلا يرد ان التحقيق ان اسماء الكتب
من قبيل اعلام الاجناس فكيف يصح دخول اللام فى قوله تعالى فى التورية
والانجيل وذلك لان اسماء الكتب المدونة فى فنون العلم من قبيل اعلام الاجناس
لدليل يخصها وحجة قامت عليها واما اسماء الكتب السماوية والصحف الالهية
فهى حقيقة فى الصفة القديمة فالاصل ان تكون مجازا فى المقروء والمكتوب
احترازا عن الاشتراك فلا يكون اطلاقه على المعانى المجازية باعتبار التعين
النوعى والحضور الذهنى بل بمجرد علاقة الدلالة وهى تتحقق بين كل شخص
من هذا النظم المقروء والمكتوب وبين مدلوله الحقيقى بلا ريب فيصح دخول
اللام فى هذه الاسماء لا محالة ﴿ قوله ﴾ ويطلق ايضا على ما يدل عليه اه اشارة الى
ان القران مجاز فى الكتاب والمصحف على ما هو المقرر عند الحنفية فقوله لفظ
مشترك بالمعنى اللغوى يعنى متكثر المعنى لا ما يقابل المنقول والحقيقة
والمجاز لان اللفظ اذا دار بين الحقيقة والمجاز وبين الاشتراك فالاصل الراجح
هو الاول ولان التحقيق ان اسماء الكتب المدونة من قبيل الاعلام الاجناس لان اللفظ
الواقع عن شخصين او عن شخص فى وقتين والمعنى القائم بذهنين والصورة
المنقوشة فى محلين يعد فى العرف امرا واحدا فعلم ان التعين معتبر فى معانى
هذه الاسماء ثم يظهر ان تعينها ليس بشخصى لانها اعراض مختلفة باختلاف المحال
فتكون اعلاما جنسية فلو كان اسماء الكتب الالهية من هذا القبيل لم يجز دخول اللام
عليها وقد دخلت فى نظم التنزيل ولزم ان يكون القران غير منصرف وقد ورد منصرفا
البتة وبالجملة ان العلمية انما تكون فى المعنى الحقيقى ولما كان اسماء الكتب
الالهية حقيقة فى صفة الحق سبحانه لم تكن اعلاما فى النظم وانما استعملت فيه
باعتبار علاقة الدالية والمدلولية وهى بين المعنى الحقيقى وبين كل شخص
من اشخاص النظم فلا تكون اعلاما جنسية بخلاف سائر الكتب اذ ليس لها معان

حقيقية سوى الالفاظ المرتبة ومعانيها فهى حقيقة فيها وتكون من اعلام الاجناس لما مر فلا يصح دخول اللام عليها ﴿ قوله ﴾ وانما يلزم الدور آه هذا اللزوم انما هو على تقدير كون حقيقة القران مجهولة والتعريف غير لفظى والا فالمقصود منه فى التعريف اللفظى احضار الصورة المخزونة فى القوة المدركة وتعيينها من بين الصور المرتسمة فيها ﴿ قوله ﴾ على ان الشخصى نعجيته يعنى ان منع كون التفسير ليس بتعريف للقران ولا للكتاب مبنى على ان آه فهو سند للمنع كما ان قوله لانه دليل على كونه تشخيصا والتعبير عنه بالدليل على التشبيه فالقول بان الشخصى يمكن تحديده بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه وان لم يمكن تشخيصه وتعيينه بحيث يمنع الشركة بين الكثيرين كلام على السند ومردود عند كل احد ﴿ قوله ﴾ فان كان عبارة عن ذلك المشخص اى المشخص بقراءة جبرئيل عليه السلام لم يقل عن المشخص القائم بلسان جبرئيل لما فيه من المسامحة العرفية الواقعة على متفاهم العامة من ان اللفظ يقوم بلسان اللافظ وليس كذلك بل هو قائم بالهواء المتموج ولذلك يمكن سماعه ﴿ قوله ﴾ على ان الحق هذا آه فيكون من قبيل اعلام الاجناس كسائر الكتب العلمية وهذا باعتبار العرف الطارى والاصطلاح المحدث للفقيه الاصولى واما فى اطلاق الشارع اسم القران فهو حقيقة فى صفة الحق الذى لا يمكن ادراك ذاته تعالى واكتنه صفاته العلى فحسب واما فى الكتاب والمصحف فمجاز من قبيل اطلاق اسم المدلول على الدال على ما يلوح من تتبع اقوال المشايخ الحنفية والفقهاء المتقدمين والائمة الاجلة فان قيل هذا يوجب ان لا يكون ما بين دفتى المصاحف والمعارض المتحدى والمقروء المكتوب كلام الله تعالى حقيقة وهو كفر وانكار للضروريات الدينية قلنا انما يكون ذلك كفرا وانكار الضروريات الدين اذا انكر كونه منزلا من عند الله وزعم انه من مخترعات البشر واما اذا اعتقد انه ليس بكلام الله تعالى بمعنى الصفة القديمة القائمة بذاته تعالى فلا يجوز تكفيره اصلا وما علم من الدين ضرورة كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى بمعنى كونه دالا على ما هو كلام الله حقيقة وكيف يتخيل انه من ضروريات الدين وكون

٢ فلا يكون هذا الكلام مخالفا لما حققناه سابقا من ان القران حقيقة فى الصفة مجاز فى النظم المقروء المكتوب * منه رحمه الله تعالى

الكلام مجازا فيه مذهب السلف واهل الحق وائمة الدين رحمة الله عليهم اجمعين والحاصل ان كونه كلاما مجاز ونسبته الى الله تعالى حقيقة ﴿ قوله ﴾ لان معرفة كل واحد منهما موقوفة على الاشارة اى على الاشارة الى معناه باسم الاشارة او الضمير او العلم الموضوع له فان كل واحد منها موضوع لما هو حاضر فى الذهن ومتعين بالتعين النوعى او الشخصى وقيل المقصود منه الحصر الاضافى بالنسبة الى التعريف ﴿ قوله ﴾ يقال هذه الكلمات ويقرأ آه هذه العبارة اولى من عكس الترتيب لمطابقته لما هو الواقع فى محل الاشارات الى السور والايات وغيرها على انه لو قرأ اولا ثم اشار لربما كان المخاطب غافلا عما يريد به لعدم توجه قلبه اليه بخلاف التنبيه بالاشارة اولا ثم القرأة وان كانا متساويين فى كونهما اشارة الى ما هو غير محسوس فى حالة الاشارة ﴿ قوله ﴾ يلزم الدور قيل عليه التوقف ممنوع لم لا يجوز تعريفها بانها بعض مترجم اوله واخره توقيفا من كلام منزل قرانا كان اوغيره بدليل سورة الانجيل ورد بانه مع انتقاضه بنحو آية الكرسى وآية المداينة فانها ايضا كذلك عدول عن الظاهر الى الخفى ومن الحقيقة الى المجاز العرفى لان السورة فى عرف الشرع غلبت على سورة القرآن ولا تشمل سورة غيرها بل اطلاق السورة على ابعاض التورية والانجيل انما وقع من المسلمين على التشبيه بسورة القران والقول بان آية الكرسى وآية المداينة مجرد اضافة لا تلقيب وتسمية وبان المراد مترجم اوله بالابتدا بالتسمية واخرها بالانتهاء اليه تحكم صريح وتعسف ظاهر وبالجملة اعتماد الصحة على المعلومية وكون المراد من التعريف التشخيص لا افادة الماهية ﴿ قوله ﴾ اى ابحاث الكتاب وهذه الابحاث غير مختصة بالكتاب بل تجرى فى السنة وغيرها الا انهم اضافوها اليه اعتناء به واهتماما لشانه والافحق هذه الابحاث ان تورد فى ركن على حدة غير مختص بالكتاب وغيره ﴿ قوله ﴾ قسم اللفظ ترتبه على كونه نظما باعتبار ان المراد منهما واحد او لان اللفظ بعض منه وفى اختياره على النظم فى هذا المقام تنبيه على عموم ابحاث هذه التقاسيم وجريانها فى القران وغيره وعلى ان ذكر النظم اولا انما هو لمجرد التحاشى عن سوء الادب والا فالمراد منه هو المراد من اللفظ فلا يرد ان النظم هو الالفاظ

المرتبة المتناسقة الدلالات او ترتيبها على مايقتضيه العقل السليم والخاص والعلم والمشترك ونحو ذلك ليس من اقسامه بل هو من اقسام مفرداته اللهم الا ان يقال انها الاقسام المتعلقة بالنظم ﴿ قوله ﴾ اربع تقسيمات لان اللفظ الدال بالوضع لابد له من وضع للمعنى واستعمال فيه ودلالة عليه فان اعتبر فيها الظهور والخفاء فهو الثالث والا فالرابع ﴿ قوله ﴾ لان اللفظ فى الاصل اسقاط شئ من الفم يعنى انه يطلق عليه باعتبار انه فرد من مطلق الرمى الذى هو معناه الموضوع له لئلا يلزم الاشتراك او المجاز فى اطلاقه على الرمى وما يتلفظ به الانسان وانما اختاره على الرمى تنبيها على ان مظان سوء الادب باعتبار الرمى والاسقاط من الفم لان القران مرفوع لا يرمى ومحفوظ لا يسقط فان قيل كما ان اللفظ يطلق على الرمى فكذا النظم يطلق على الشعر وقد قال سبحانه وما هو بقول شاعر وما علمناه الشعر وما ينبغى له فهو احق بالاحتراز عنه اجيب بان النظم حقيقة فى اللؤلؤ المجموع فى السلك مجاز فى الشعر واللفظ حقيقة فى الرمى مجاز فى التكلم والمتبادر هو الحقيقة ﴿ قوله ﴾ حتى لو قرأ بغير العربية اشارة الى ان الفارسية وغيرها من التركية والهندية والرومية سواء وقيل انما جوز القراة بالفارسية دون غيرها من اللغات العجمية لكونها اقرب الى العربية ومشاركتها اياها فى كونها لسان اهل الجنة كما فى الحديث لسان اهل الجنة العربية والفارسية الدرية والقرب ممنوع والحديث موضوع مخالف للاحاديث الصحيحة من نحو قوله عليه السلام احب العرب لثلاث لانى عربى والقران عربى ولسان اهل الجنة فى الجنة عربى وروى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال من احسن منكم ان يتكلم بالعربية فلا يتكلمن بالفارسية فانه يورث النفاق اخرجه الحاكم عن ابن عمر رضى الله عنهما وفى شرعة الاسلام ويجتنب الرطانة والفارسية فانها لغة اهل النار بل الفارسية ادون اللغات وابعدها عن العربية وقد صنف بعض الفضلاء كتابا فى بيان مزية التركية على الفارسية ﴿ قوله ﴾ جازت الصلوة عنده قال فى الكشاف والمدارك اجاز ابو حنيفة رحمه الله القراة بالفارسية على شروط وهى ان يودى القارى المعانى على كمالها من غير

ان يحرم منها شيئا قالوا وهذه الشريطة تشهد انها اجازة كلا اجازة لان فى كلام العرب خصوصا فى القران الذى هو معجز بفصاحته وغرابة نظمه واساليبه من لطائف المعانى والاغراض مالا يستقل باداءه لسان من فارسية وغيرها وما كان ابو حنيفة رحمه الله يحسن الفارسية فلم يكن ذلك عن تحقيق وتبصر وروى على بن الجعد عن ابى يوسف عن ابى حنيفة رحمهم الله مثل قول صاحبيه فى انكار القراة بالفارسية انتهى ﴿ قوله ﴾ الاصح آه رويه ابو عصمة نوح بن ابى مريم المروزى عن ابى حنيفة رحمه الله ويؤيده ماصح عن ابى يوسف وزفر رحمهما الله انهما مااختارا قولا يخالف جميع اقوال ابى حنيفة قط ومذهبهما انه لا يجوز القراة بغير العربية ﴿ قوله ﴾ عن عدم لزوم النظم اشارة الى ان النظم معتبر فى القران عنده الا انه رخص فى عدم اعتباره فى القرأة فلا يرد عليه ان ماقاله يخالف كتاب الله ظاهرا حيث وصف القران بكونه عربيا ولا ان المعنى ان كان قرانا يلزم عدم اعتبار النظم فى القران وعدم صدق الحد وان لم يكن قرانا يلزم عدم فرضية قراة القران فى الصلوة ﴿ قوله ﴾ النظم الدال على المعنى فيكون الاقسام الخارجة من التقسيمات الاربعة كلها صفة اللفظ بالنسبة الى المعنى واما اضطراب كلامهم بجعله تارة صفة للفظ واخرى صفة للمعنى مطلقا او على التوزيع فمن باب عدم التفاتهم الى العبارات بعد ظهور المراد ﴿ قوله ﴾ جميعا آه ولعل مقصودهم دفع التوهم الناشى عن قول ابى حنيفة رحمه الله بجواز القراة بالفارسية ان القران عنده هو المعنى ﴿ قوله ﴾ باعتبار وضعه قدمه لان الوضع هو السابق فى الاعتبار والباقى متفرع عليه فان كان على واحد شخصى او نوعى اوجنسى فخاص والافمع استغراقه جميع ما يصلح له عام وبدونه جمع منكر اونحوه اوعلى متعدد فمشترك ﴿ قوله ﴾ فى وجوه النظم صيغة ولغة اى وضعا على ان يكون المراد من الصيغة الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات والتقديم والتاخير ومن اللغة مادة اللفظ وجواهر حروفه باعتبار المقابلة والا فاللغة هى اللفظ الموضوع للمعنى ولعله انما اختاره على الوضع الذى هو احصر واظهر وقدم الصيغة التى هى الوصف المؤخر

تنبيها على ان اكثر الكلمات يدل على المعنى بالهيئة لاسيما الامر والنهى الذين
عليهما مدار الاحكام الشرعية وهذا اولى مما قال انهما مترادفان والمقصود تقسيم اللفظ
الدال باعتبار معناه نفسه لا باعتبار المتكلم او السامع ولذلك قال وهذا ما قال فخر الاسلام
﴿ قوله ﴾ ثم باعتبار استعماله فان كان فى الموضوع له فحقيقة والا فمجاز وكل منهما
ان ظهر منه المراد فصريح وان استتر فكناية ﴿ قوله ﴾ على عكس ما اورده
فخر الاسلام لان الاستعمال تال للوضع واعتذر من جانبه بان التصرف فى الكلام
نوعان تصرف فى اللفظ بجعله بحيث يفهم منه المعنى وتصرف فى المعنى بجعله
بحيث يفهم من اللفظ والاول مقدم يتفرع عليه الاستعمال فكانه لوحظ المعنى اولا
ظهورا او خفاء ثم استعمل اللفظ فيه ﴿ قوله ﴾ ان وضع لكثير لكل واحد من
افراده كما فى المشترك والعلم ولو بالوضع النوعى او لمجموعها كاسماء الاعداد
﴿ قوله ﴾ فمشترك فهو على ما يفيده التقسيم ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير وقد
قيل عليه انه يصدق على المنقول الشرعى والعرفى العام والخاص وليس منه
اجيب عنه بان المراد وضع اللغة وبان المصنف لا يبالى من دخولها فيه وتصريح
البعض بخلافه ليس بحجة عليه ﴿ قوله ﴾ والكثير غير محصور اى على
حد معين مثل السموات فان دلالة الجمع وما فى معناه لا تنحصر على الثلاثة
او الاربعة او غيرها من الاعداد والقول بان المراد ان لا يكون فى اللفظ دلالة
على انحصاره فى عدد معين والا فالكثير المتحقق محصور لا محالة مع كونه
غير مناف لذلك مبنى على وضع الالفاظ للامور الخارجية ومذهب الحنفية
انها موضوعة للصور الذهنية وقد فرعوا عليه عدم الحكم فى الاستثناء بالنفى
والاثبات وان استثناء الكل عن الكل جائز فيما كان بغير لفظه خلافا للشافعية
والاشاعرة ﴿ قوله ﴾ وضعا واحدا يخرج آه اعترض عليه بانه لا حاجة اليه
فى اتمام التعريف لان المشترك يخرج بقيد الاستغراق لانه بالنسبة الى معانيه
المتعددة ليس بمستغرق فهو للتحقيق والايضاح واجيب بان المشترك وان
لم يكن فيه استغراق بالنسبة الى معانيه المتعددة ولكنه يصدق عليه انه مستغرق
لجميع ما يصلح فى الجملة ولو بالنسبة الى المعنى الاخر ولهذا لم يضف الى هذا

القيد

انقيدخروج المبهمات كالضماير فانها موضوعة للكثير بوضع واحد لخروجها
بقيدالاستغراق بلاقيد على ان كون الغرض الاصلى من ذكره هوالايضاح
لاينافى خروج المشترك به فلامساغ لاضافة خروجه اذن الى قيداخروان
الاستغراق على سبيل البدل حاصل فى المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة
كمافى قولك من دخل دارى فهو كذا لايقال فحينئذ يدخل النكرة المثبتة لانها
تستغرق كل فرد على سبيل البدل لانا نقول لانسلم انها موضوعة للكثير بل هى
عندنا موضوعة لنفس الطبيعة وكذا المنكر من الجموع ﴿ قوله ﴾ والكثير
يخرج مالم يوضع للكثير آه قيل عليه المتبادر من الوضع لكثير هوان يكون
كل واحد منه نفس الموضوع له لاغير فهو لايصدق الا على المشترك وقد ادخل
فيه العام وبعض اقسام الخاص وغيره فلمتيج الى التعميم وادخال كلمة او على
التعريف بان يقال على كل واحد من افراده كالمشترك او لامر مشترك بينها
كالعلم او لمجموعها كاسماء الاعداد ثم لابد من تقييد الاجزاء بالمتفقة الحقيقة
ممالايدل عليه اللفظ اصلا ويمكن ان يجاب عنه بانه لم يرد من الكثير الاهذا
المعنى المتبادر ولانسلم ان العام والجمع المنكر لم يوضع لكثير يعنى لافرادهما
بل موضوع لها بالوضع النوعى والالكان استعماله فيهامجازا كالضماير عند من
زعم انه موضوع للمفهوم الكلى وكلام الحنفية فى قولهم بعموم نحو الانسان المعرف
بلام الاستغراق والنكرة المنفية مع تعميمهم الخاص مما وضع للواحد الشخصى
والنوعى والجنسى وجعلهم اسماء الاجناس موضوعة لنفس الطبيعة كاعلام الاجناس
بصريح فى اعتبار الوضع النوعى فى العام وقد نص صاحب الكشاف على ان
الاسم لايدل الا على مسماه واللام لاتدل الا على معناه من التعريف
والتعين عند المخاطب والعموم فى الموصولات انما هو باعتبار الصلة
والحشو فان قلت فماتقول فى اسماء العدد وصيغ التثنية قلت
لعل المصنف يقول ان صيغ التثنية واسماء الاعداد وان كانت موضوعة للحقيقة
والمرتبة المعينة بالوضع الشخصى موضوعة لافرادها الخصصية التكثرة بالوضع
النوعى مثلا الثلاثة موضوعة لكل ثلاثة كالثلاثة فى ثلاثة رجال وثلاثة اسماء

وثلاثة دراهم وهلم جرا ثم هو وان لم يكن محصورا من هذه الجهة يصدق عليه انه محصور من جهة اخرى وعبارة فخر الاسلام فى تعريف الخاص كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد ناظرة اليه فتامل

﴿ قوله ﴾ فجمع منكر او نحوه قيل عليه فيدخل كل عام مقصور على البعض بدليل العقل او غيره وفساده بين لانه عام ينتظم جميع ما يصلح له قبل التخصيص وبعده واجيب عنه بانا لا نسلم انه عام بعد التخصيص على الحقيقة ولو اطلق ذلك عليه فهو مجاز باعتبار ما كان او على اصطلاح البعض وهو صالح لما يختص منه والمخصص انما بين انه غير مراد منه وذلك معنى عدم الانتظام لجميع ما يصلح له لا انه لا يصلح له ﴿ قوله ﴾ فعلى قول من لا يقول آه وهو مذهب مشايخنا العراقيين وهو المختار عند المصنف وغيره من المحققين ﴿ قوله ﴾ وعلى قول من يقول بعمومه كمشايخ ما وراء النهر اما لعدم اعتبار الاستغراق فى العموم بل الشرط فيه انتظام جمع من المسميات باعتبار امر مشترك على ما اختاره فخر الاسلام البزدوى وحجة الاسلام الغزالى رحمهما الله وجماعة واما لزعم ان الجمع المنكر مستغرق كما ذهب اليه جماعة نظرا الى صحة الاستثناء فى قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ومثل قولهم تمرة خير من جرادة ﴿ قوله ﴾ الجمع المنكر الذى يدل آه اعترض عليه بانه اذا كان وسلطته بين الخاص والعام بناء على قرينة عدم الاستغراق لم يكن من اقسام اللفظ باعتبار وضعه ولهذا اخرج الماول من هذا القسم وبانه لا وجه لجعل الجمع المنكر سيما جمع القلة موضوعا لكثير غير محصور عند من لا يقول بعمومه والجواب عن الاول ان مختار المصنف فى العام المخصوص بالبعض انه حقيقة فى الباقى فيكون معنى وضعيا لا كالماول لا يقال لا فرق بين اعتبار راى المجتهد فى الماول وبين اعتبار القرينة فى الواسطة لانا نقول القرينة فى الاول للدلالة المشترك على بعض المعانى وفى الثانى لاخراج البعض لا للدلالة على الباقى وعن الثانى ان معنى غير المحصور ليس ان ما يدل عليه اللفظ غير متناه او لا ينال الاحصاء بل المعنى ان كثرته غير منحصرة على عدد معين وحد مبين كالرجال مثلا فان كثرته غير مختصة بكثرة هى الثلاثة

او الاربعة

او الاربعة او الخمسة او غير ذلك ﴿ قوله ﴾ كرجل وفرس اشارة الى ان النوع في نظر ائمة الاصول وعرفهم قد يكون ما هو النوع عند ارباب المعقول كالفرس وقد يكون ما هو اخص منه كالرجل لاختلاف لوازمه الشرعية ولوازم المرءة لاختصاصه باحكام مثل النبوة والامامة والشهادة في الحدود وغير ذلك دون المرءة ﴿ قوله ﴾ ان ترجح بعض معانيه اشارة الى ان مراد من فسر المؤول بما يترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرءى من اصحابنا كفخر الاسلام اراد المؤول من المشترك بقرينة ان الكلام في اقسام النظم صيغة ولغة وبغالب الرءى الظن الغالب سواء حصل من خبر الواحد او القياس او التامل في نفس الصيغة فلا يرد ان المؤول قد لا يكون من المشترك وترجحه قد لا يكون بغالب الرأى فان الخفى والمشكل والمجمل اذا لحقها البيان بدليل قطعي يسمى مفسرا وبظني يسمى مؤولا ﴿ قوله ﴾ بالرءى ولم يقل بغالب الرءى لان غلبة الظن ليست بشرط في ذلك بل يكفي حصول الظن سواء كان بخبر الواحد والقياس او بالتامل في نفس الصيغة كثلاثة قروء غالبا كان اولا وكونه من اقسام النظم باعتبار الوضع عندهم نظرا الى ان الحكم بعد التاويل يضاف الى الصيغة * ﴿ قوله ﴾ الاسم الظاهر قد يراد به ما هو ليس بمضمر وقد يراد ما ليس بمبهم مطلقا وهو المراد مهنا ﴿ قوله ﴾ فصفة قيل جعلها مقابلا لاسم الجنس خلاف الاصطلاح ورد بانه لم يجعله مقابلا له بل للاسم الشامل للعلم واسم الجنس ﴿ قوله ﴾ مع وزن المشتق اما متعلق بوضع فيكون وزن المشتق وهيئته داخلا في الموضوع فالمراد ان الاسم الظاهر ان كان معناه عين ما وضع له كلا الامرين من المشتق منه وهيئة المشتق فصفة فيصدق على كل صفة وهذا التوجيه ادعى حميد الدين الشاشي سماعه من المصنف واما متعلق بكان فيكون وزن المشتق داخلا في الموضوع له فالمعنى ان المشتق عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فالضارب مثلا معناه معنى الضرب مع الفاعل والمضروب معناه معنى الضرب مع المفعول وهذا هو المراد من قولهم في تعريف الصفة ما دل على ذات مبهمة باعتبار معنى معين هو المقصود

واعترض عليه بان التعريف على هذا لا يصدق الا على صفة تكون على وزن الفاعل او المفعول لان التعبير عما يقوم به المعنى لا يكون الا بهما فليس معنى الابيض هو البياض مع الافعل ولا العطشان هو العطش مع الفعلان اذ لا يعبر عنهما بالافعل والفعلان ونحو ذلك وان منع ذلك منع خروج اسم المكان والالة للقطع بان القول ان معنى المقتل هو القتل مع المفعل ليس بابعد من القول بان الابيض معناه البياض مع الافعل واجيب بان المراد من وزن المشتق وزن جنسه اى وزن مشتق ما كالضارب والمضروب فالمعنى الاسم الظاهر ان كان معناه عين ما وضع له المشتق منه مع الفاعل والمفعول فصفة وهذا يصدق على جميع اسماء الفاعلين والمفعولين من الثلاثى المجرد وغيره وعلى الصفات المشبهة ولا نسلم ان اسم الزمان والمكان والالة ونحو ذلك من المشتقات ليس بداخل فى الصفات على راى المصنف ولعله يلتزم مخالفة القوم فى الاصطلاح اذ لا مشاحة فيه مع انهم صرحوا بان الاستعارة التبعية انما تجرى فى الحروف والافعال والصفات مع القطع بجريانها فى الاسماء المذكورة وبان المراد كون المشتق منه مقصودا دون الوزن فان ملاحظة الذات المبهمة لضرورة قيام المعنى بها كما يدل عليه تعريفهم السابق وقد نبه المصنف على الاول بالتقديم وعلى الثانى بالتاخير لان تاخير ما حقه التقديم والعكس فى التنظيم لا يكون فى كلام البليغ الا عن نكتة وعلى الثالث بادخال مع على المتبوع اذ التابع بما هو تابع لا يوجد الا مع المتبوع فيدخل المتبوع بالعرض بخلاف الاسماء المذكورة فان المشتق منه ليس مقصودا فيها بالذات بل الامر بالعكس ❁ قوله ❁ فان تشخص معناه فتدخل اعلام الاجناس فى اسماء الاجناس لان كلا منهما موضوع للطبيعة او اراد من التشخص المعهودية والتعين عند المخاطب فتدخل فى العلم ❁ قوله ❁ فاسم جنس قال الزمخشرى فى المفصل اسم الجنس ينقسم الى اسم عين واسم معنى وكلاهما ينقسم الى اسم غير صفة واسم هو صفة فالاسم غير الصفة نحو رجل وفرس وعلم وجهل والصفة نحو راكب وجالس ومفهوم ومضمر ❁ قوله ❁ وهما مشتقان اى العلم واسم الجنس كنائلة وحارث ولما جعلهما المصنف مقابلا للصفة الشاملة لجميع المشتقات فلا يتصور الاشتقاق فيهما الا باعتبار المعنى المنقول عنه وهما

سيان

سيلن فى عدم الاشتقاق باعتبار المعنى المنقول اليه ولكنه لاحظ فى التعاريف والتقاسيم احوال المعرفات والاقسام من حيث هى اى مع قطع النظر عن كونها فى هذا الوضع او فى غيره ولهذا السند خروج المشترك الى قيد وضعا دون الاستغراق ولم يبال بالضماير لظهور خروجها بقيد الاستغراق دون الوضع الواحد فالاعتراض عليه بان المشتق حقيقة هو اسم الجنس لا غير ليس بشىء على ان عدم الاشتقاق باعتبار المعنى العلمى ممنوع لانه لا يلزم دخول جهة المناسبة المعتبرة فى الاشتقاق بل يجوز ان يكون خارجا عنه الا ترى ان صاحب الكشاف وغيره صرحوا بان الاسم مشتق من السمو لانه تنويه للمسمى وشعاره وعلامة له ودليل يرفعه الى الذهن ولا شك ان ذلك غير داخل فى معنى الاسم ﴿ قوله ﴾ اولا قال فى المفصل المنقول اما منقول عن اسم عين كثور او اسم معنى كفضل او عن صفة كحاتم ونائلة او عن فعل كشمر وتغلب واصمت ﴿ قوله ﴾ المسمى بلا قيد اه اشارة الى ان اسم الجنس وما يحذو حذوه موضوع لنفس الحقيقة على ما هو مذهب المحققين لا الفرد المنتشر كما هو مذهب غيرهم واعترض عليه ان المراد من نحو قوله تعالى فتحرير رقبة وقوله سبحانه ان تذبحوا بقرة فرد من افراد هذا المفهوم غير مقيد بشىء من العوارض والجواب ان الفرد فى مظانه انما يدل عليه التنوين والاسم لا يدل الا على الطبيعة الا ترى انه يطلق بغير تنوين على الواحد والمتعدد والقول بان المسمى نفس الفرد مبنى على مذهب غير مرضى وياباه مقابلة قوله او اشخاصه لا يقال تمايز الاقسام بحسب الحيثيات لا بالذات لانا نقول الحيثيات قد تتنافى فلا يتصادق القسمان وما نحن فيه كذلك فان قيل فكيف يكون العام موضوعا لكثير قلت التحقيق ان الفاظ العموم موضوعة للطبيعة وهى غير متكثرة والاسم لا يدل الا على مسماه ففى استعمالها فى الطبيعة لا عموم لها ولیست من الفاظه وحيثما يراد منها الفرد المعين او جميع الافراد او بعضها فانما ذلك بمعونة المقام وقراين الحال فدلالتها حينئذ باعتبار الوضع النوعى على الافراد كلا او بعضا ﴿ قوله ﴾ او اشخاصه كلها كما فى الاستغراق باللام او الاضافة او بعضها معينا كما فى صورة العهد الخارجى او بعضها غير معين كما فى العهد الذهنى ﴿ قوله ﴾ فهى ما وضع اه

لما كان الخارج من التقسيم بعض انواع النكرة وهو ما استعمل فى الفرد دون
المسمى وفى مقابله بعض اقسام المعرفة وهو المعهود اورد تعريفيهما بحيث
يشملان كلا من اقسامهما ﴿ قوله ﴾ عند الاطلاق للسامع اى لا يعتبر فى
وضعه الحضور الذهنى والتعين النوعى او الشخصى فى معناه فلا يكون معينا
بحسب دلالة اللفظ بحيث يفهم السامع عند اطلاقه شيئا بعينه فلا يرد انه اذا
قال جاءنى رجل يمكن ان يكون الرجل معينا للسامع ايضا وهذا التعريف احسن
مما ذكره الرضى وغيره ان المعرفة ما وضع ليستعمل فى شيء بعينه والنكرة
ما وضع ليستعمل فى شيء لا بعينه فانه مبنى على راى غير مرضى وهو ان اسم
الجنس موضوع للمفهوم الكلى ليستعمل فى افراده ﴿ قوله ﴾ اذ لا فرق بين
المعرفة والنكرة يعنى ان الواضع لا يضع اللفظ باعتبار حضور معناه فى ذهن
الواضع عند الوضع فان الحضور والتعين حاصل عنده فى المعرفة والنكرة حين
الوضع وحين الاستعمال عند المتكلم بوجه اجمالى منطبق له لكنه غير معتبر فى
معنى المعرفة ولا النكرة بل الذى اعتبر فى معنى المعرفة دون النكرة هو تعين
المعنى وحضوره فى ذهن السامع عند الاطلاق على ما هو شان المعارف من
الاعلام وغيرها فلا يجوز استعمال هذا اللفظ الا عند من حضر معناه فى ذهنه
وتعين عنده بشخصه او نوعه او جنسه ﴿ قوله ﴾ والمعرفة ما وضع لمعين عند
الاطلاق له بالوضع الشخصى كما فى الاعلام الشخصية والجنسية وغيرها او بالوضع
النوعى كما فى اسماء الاجناس المعرفة باللام او الاضافة قال السيد الشريف
قدس سره الاشارة الى تعين المعنى وحضوره ان كانت بجوهر اللفظ يسمى
علما اما جنسيا ان كان المعهود الحاضر جنسا او مهية كاسامة واما شخصيا ان كان فردا
منها كزيد وان لم تكن بجوهر اللفظ فلابد من امر خارج عنه يشار به الى
ذلك مثل الاشارة فى اسماء الاشارات وكقرينة التكلم والخطاب والغيبة فى الضماير
وكالنسبة المعلومة حملية او غير حملية فى الموصولات والمضاف الى المعارف وكاللام
والنداء فى المعرفات بهما فظهر ان معنى التعريف مطلقا هو العهد فى الحقيقة لكنه
جعل اقسام اخمسة بحسب تفاوت ما يستفاد منه ويسمى كل قسم باسم مخصوص

وان

وان الاعلام الجنسية وان كانت قليلة اعلام حقيقة كالاعلام الشخصية اذ فى كل منهما
اشارة بجوهر اللفظ الى حضور المسمى فى الذهن قال سيبويه اذا قلت اسامة
فكانك قلت الضرب الذى من شانه كيت وكيت وان الفرق بين اسامة واسد
اذا كان موضوعا للجنس من حيث هو بحسب الاشارة وعدمها كما سبق واما
الاسد فالاشارة فيه بالالة دون جوهر اللفظ ثم قال وانما افترقا من حيث ان علم
الجنس يدل بجوهره على كون تلك الحقيقة معلومة للمخاطب معهودة عنده
كما ان الاعلام الشخصية تدل بجوهرها على كون تلك الاشخاص معهودة له
واما اسم الجنس فلا يدل بجوهره بل بالالة انتهى ومن ههنا ظهر ان المعرفة
اعم من الجزئى اذ المعتبر فى المعرفة المعلومية والمعهودية وفى الجزئى التشخص
وعدم قبول الشركة والنكرة اخص من الكلى لان العلم الجنسى كلى وليس
بنكرة ﴿ قوله ﴾ وانما قلت للسامع فيه هذا من قبيل اشتباه الموضوع له بالفرد
الواقع عليه الا ان يقال ان مراده من ذلك المعين من رجل وهو مستعمل فيما
وضع له بناء على ان النكرة موضوعة للفرد المنتشر قلت لا يريد بالتعين
عند الاطلاق للسامع الا ان وضع اللفظ للمعنى باعتبار تعينه للمخاطب وحضوره
الذهنى ولولا ذلك لصح اطلاق المعرفة وارادة ما هو متعين عند المتكلم
ومعهود له فلا يحصل فائدة وضعه للمتعين والحاصل ان ما هو المعتبر من العهد
والتعين انما هو بالنظر الى المخاطب قد انتهى الى هنا مباحث التعريف
والموضوع والتقسيم ولعلك ان احطت بجوانب الكلام وجانبت التعصب
والتعسف وسلكت مسلك العدل والانصاف علمت ان كلام المصنف جار على
الاستقامة ومنهج اهل التحقيق وهو المنهج القويم والصراط المستقيم ذلك
فضل الله يوءتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم ﴿ قوله ﴾ يوجب الحكم قطعا آه
فان قيل ذلك هو الكلام لا الخاص قلنا اسناد الفعل الى الخاص لكونه مناطا للقطع
ومدارا له اذ لا شك ان موجب ذلك ليس نفس الكلام بل ما تضمنه من الخاص
باعتبار تضمنه اياه وكانه عدل عن قولهم انه يتناول مدلوله قطعا لما اريد به من
الحكم الشرعى لان القطع واليقين انما يوصف به الحكم والتصديق الذى يتعلق

بمضامين الجمل دون مايفيده الخاص الذي هو تمثل مدلوله وموضوعه عند العقل فلاوجه للقول بانه يفيد مدلوله قطعا او يوجب العلم بمدلوله يقينا فان قيل المعنى ان افادته ثابتة قطعا على ان يكون مفعولا مطلقا من غير لفظه او ثبوتا قطعيا قلت فلا يدل اذا ان مايفيده قطعي والمقصود ذلك دون افادته قطعا

* قوله * ففي قوله تعالى ثلاثة قروء آه شروع في بيان فروع ان الخاص توجب الحكم قطعا لا خلاف بين الفقهاء وائمة اللغة ان القرء لفظ مشترك بين الحيض والطهر قد استعمل في كل منهما على الحقيقة وورد ذلك في الاحاديث والاشعار اما في الحديث فكما في قوله صلى الله عليه وسلم لفاطمة بنت ابي حبيش فانظري فاذا اتاك قرئك فلا تصلي فاذا مر قرئك فتطهري وصلي وقوله عليه الصلوة والسلام دعي الصلوة ايام اقرائك واما في الشعر فكما في قول الراجز * شعر * يارب ضعن وضب فارض * له قرء كقرء الحايض * ومثل قوله صلى الله عليه وسلم في حديث ابن عمر لعمر مره فليراجعها ثم ليطلقها ان شاء فتلك العدة التي امر الله تعالى ان يطلق لها النسا يعني بالامر قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن وقول ابن عمر السنة ان يطلقها لكل قرء تطليقة وقول الاعشى يمدح اميرا من امرا العرب قد اثر الغزو على المقام حتى ضاعت ايام الطهر من نسائه لم يواقعهن فيها لاشتغل بالغزو عنهن بقوله * شعر * افي كل عام انت جاشم غزوة * تشد لاقصاها عزيم عزائكا * موثرة عزا وفي الحي رفعة * لماضاع فيها من قروء نسائكا * وانما الخلاف في المراد من الاية انه الحيض او الطهر على قولين ولا ثالث لهما فقال مالك والشافعي وداود الظاهري وابو ثور هو الطهر وهو رواية عن احمد وقول عائشة والفقهاء السبعة وقتادة والزهري وابان بن عثمان ومروي عن ابن عباس وابن عمر وزيد بن ثابت رضي الله عنهم وقال ابو حنيفة واصحابه هو الحيض وهو القول المرجوع اليه لاحمد وهو مذهب الخلفا الراشدين والعبادلة الراسخين وعامة الصحابة وجمهور التابعين والسواد الاعظم من اكابر العلما وائمة الدين ولهم في هذا المدعى دلائل خارجية اشرفت على القطع وليس الموضع موضع استيفائها وحجة قد اشتملت عليها الاية وهي ماذكره المصنف وحاصله ان المراد من القروء الحيض دون الاطهار والا فلا مندوحة من ابطال موجب الخاص وهو

الثلاثة وذلك لانه ان اعتبر الطهر الذى وقع فيه الطلاق يلزم نقصانه عن مدلوله والا فالزيادة عليه وكلاهما باطلان لا محالة فان قيل لا نسلم لزوم الزيادة على الثلاثة على تقدير عدم الاعتبار بل الواجب بالشرع لا يكون الا الاطهار الثلاثة الكاملة ويلزم مضى البعض الذى وقع فيه الطلاق بالضرورة لا باعتبار انه مما وجب بالعدة قلنا اما ان يمنع وجوب التربص فى هذه المدة اووجوبه شرعا وكل منهما مكابرة ظاهرة اما الاول فغنى عن البيان واما الثانى فغايته انه ثابت بالاقتضا والثابت بالاقتضا كالثابت بالعبارة فى كونهما بالشرع لا يقال نحن نمنع لزوم بطلان موجب الخاص ونقول الواجب بنفس النص انما هو ثلاثة اطهار واما ذلك البعض فانما هو بالضرورة والاقتضا فلا يلزم البطلان لانا نقول فلا يبقى فائدة فى ذكر الثلاثة ويكون الحكم الثابت وجوب تربص ثلاثة وبعض ولا معنى للبطلان غير هذا على ان فقها القرن الاول والثانى اختلفوا على قولين وكل من ذهب منهم الى ان المراد من القرء الطهر قال باحتساب الطهر الذى وقع الطلاق فيه فحمل القرء على الطهر مع عدم الاحتساب احداث قول ثالث مخالف للاجماع فلو كان فيمن بعدهم من ذهب الى ذلك فهو باطل مردود على صاحبه فيتم حجة ابى حنيفة رحمه الله من غير حاجة الى اثبات لزوم الزيادة على هذا التقدير ﴿ قوله ﴾ والطلاق المشروع هو الذى يكون فى حالة الطهر وذلك بالاجماع وبالحديث المشهور فى حادثة ابن عمر فيكون هو المنظور للشارع فى نصب الاحكام فلا يرد ان هذا الدليل نافض فيما اذا طلقها فى الحيض اذ لا تعتبر تلك الحيضة عندكم لا يقال فيبقى حكم ذلك بلا بيان لانه يعرف بدلالة نص واجماع على ان تكميل الحيضة الاولى بالرابعة فوجبت بتمامها لضرورة عدم تجزيها كما فى عدة الامة وليس على هذا بطلان موجب الخاص ﴿ قوله ﴾ لا يكون بين آه قيل الفرق ظاهر لان الطهر فى الاول قد انقطع بالحيض فيكون طهرا واحدا بخلاف البعض من الثالث لان الامور المستمرة لا تعرضها الاعداد الا عند انتهائها الى الاضداد ورد بان ذلك كما يتوقف على انتها يتوقف على ابتدا فان جاز اطلاق الطهر الواحد على لبعض

من الاول بمجرد الانتهاء الى الحيض جاز اطلاقه على البعض من الثالث بمجرد
الابتداء من الحيض ومن فصل الامر فعليه البيان ﴿ قوله ﴾ وقد تفردت به
لان ماذكره القوم فى جواب هذا السوال انماكان قولهم ان الطهران كان اسما
للمجموع فقد ثبت ماذكرنا سالما عن المنع وان لم يكن كذلك لزم انقضا
العدة بطهر واحد بل باقل ضرورة اشتماله على ثلاثة اطهار واكثر باعتبار
الساعات ﴿ قوله ﴾ وقوله تعالى فلن طلقها آه لاخلاف فى عدد الطلاق
المشروع بين الائمة وانما الخلاف فى ان الخلع فسخ او طلاق فذهبت الحنابلة الى انه
فسخ وهو القول القديم للشافعى والمروى عن ابن عباس واستدلوا عليه
بالاية وقالوا لو كان الخلع طلاقا كان عدده اربعا وذهب اصحابنا الى ان طلاق وهو
مذهب جماهير الائمة من السلف والخلف والقول الجديد للشافعى وفى انه يلحقه
صريح الطلاق ام لا فقال اصحابنا والثورى والاوزاعى نعم وروى عن ابن
مسعود وابى الدرداء وقال الشافعى واحمد لا وهو مذهب ابن عباس وابن
الزبير وجعل فخر الاسلام وغيره من صحابنا كونه طلاقا ومشروعية الصريح
بعده من فروع العمل بالخاص وتابعه المصنف فى ذلك كما ترى وتفصيل المقام
ان اصحابنا حملوا قوله تعالى الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان
على الطلاق الشرعى اعم من ان يكون رجعيا او غيره اذ لا دليل على التخصيص
وليس بمعهود قبل الذكر والرجعى ربما يكون بمرة واحدة و قالوا معناه
ان الطلاق الشرعى تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع والارسال
دفعة واحدة كقوله ثم ارجع البصر كرتين وقولهم لبيك وسعديك وحنانيك
وهذاذيك ونحو ذلك من التثانى التى يراد بها التكرير دون التثنية اى كرة
بعد كرة لا كرتين اثنتين وابا بابعد الباب لا البابين اثنين وهكذا ففيه دليل على
ان الجمع بدعة غير مشروع خلافا للشافعى وان قوله فامساك بمعروف او تسريح
الاية تخيير لهم بعد ان علمهم كيفية الطلاق المشروع بين ان يمسكوهن بحسن
العشرة والقيام بمواجبهن وبين ان يسرحوهن السراح الجميل الذى علمهم
اعم من ان يكون بالمراجعة او بالمناكحة مرة اخرى ومن ترك الرجعة حتى تبين

بالعدة

بالعدة او بايقاع الثالثة ثم قال وان خفتم ان لايقيما حدود الله فلاجناح عليهما فيما افتدت به اى لااثم على الرجل فيما اخذ ولا عليها فيما افتدت به نفسها وفى تخصيص فعلها فى الافتداء مع انها لاتتخلص به ولايتم الخلع الا بفعل الرجل تقرير لفعله فكان بيانا بطريق الضرورة ان فعله هو الذى تقرر فيما سبق من الطلاق وان الافتداء طلاق لافسخ وانه نوعان بمال او بغير مال ثم قال فان طلقها اى بعد الطلاق المذكور الموصوف بالتكرار فى صدر الاية كلاهما او احدهما افتداء واستوفى نصابه فلاتحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فهو دليل على مشروعية الطلاق بعد الخلع وعلى ان النكاح تتوليه النساء خلافا للشافعى فيهما وفيما ذهب اليه ترك العمل بالخاص وهو باطل والاية نزلت فى ثابت بن قيس بن شماس وامراته جميلة او زينب بنت عبد الله بن سلول او بنت سلول او حبيبة بنت سهل الانصارية على اختلاف روايات سردت فى دواوين السنة وفى مسند احمد وغيره وكان ذلك اول خلع فى الاسلام فلايرد ان اكثر الاحاديث يدل على ان الاية نزلت فى الرجعى وانه لادليل على ان الخلع طلاق وانما يلحقه الصريح لان المعتبر عموم اللفظ لاخصوص السبب ولاغبار فى دلالة الاية على المقصود والاحاديث وان سلم دلالتها على ان الاية نزلت فى الرجعى فلاتدل على ان المراد من الطلاق فى الاية هو الرجعى وبينهما بون بعيد فان قيل فاذا كان التسريح باحسان طلاقا ثالثا فقوله فان طلقها يكون تربيعا او تكرارا قلنا قوله فتسريح باحسان مسوق لبيان مشروعية الثالث وقوله فان طلقها لبيان حكمه واثره المترتب عليه على معنى انه ان طلقه الثالثة اختيارا لاحد الامرين المشروعين الجائزين له فحكمه ان لاتحل له حتى تنكح زوجا غيره فلايلزم التربيع ولاالتكرار فان قيل فلايدل الاية على مشروعية الطلاق عقيب الخلع لان دخول الافتداء فى الطلقتين على هذا لايتعين لاحتمال كونه بيانا للتسريح قلت لما كان قوله فان طلقها متصلا بالافتداء الذى تضمنته الطلقتان على مايدل عليه سياق النظم وذهب اليه عامة المفسرين يكون الافتداء مقدما على التسريح والايلزم التربيع على ان تقدمه على الافتداء انما يفيد جواز كون الطلقات الثلث كلها او بعضها افتداء فيدل

على جواز الثالث مع سبق الافتداء ومن غير سبقه وهو المطلوب فان قيل لو كانت الفاء للترتيب والتعقيب بلا تراخ لزم الزيادة على الكتاب وترك العمل بموجب الفاء في قوله فان طلقها في اثبات مشروعية الطلقة الثالثة وايجاب التحليل بعدها من غير سبق الافتداء قلنا لانسلم ذلك وانما يلزم لو كانت الطلقة الثالثة مرتبة بالفا على الافتداء فقط وقد علمت انها مرتبة على الطلقتين اللتين كلاهما او احديهما افتداء فان قيل هذا يقتضي ان لايشرع الخلع الابعد ثنتين قلت لم نخصص الافتداء بالثالثة والافتدا غير مرتب بالفاء عليهما ❁ قوله ❁ ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين آه على بناء الفاعل من الاعقاب كما في قوله تعالى اعقبه نفاقا في قلوبهم اي اورثه ويقال اكل الكلة اعقبته سقما اي الطلاق الذي يورث صحة الرجعة وجواز العود الى الزواج موصوفا بالتكرار مستوفيا نصابه فقوله مرتين قيد للطلاق وحال منه على مايدل عليه قوله فان طلقها اي بعد المرتين لاقيد للذكر وليس المراد الرجعة بالفعل فان الطلاق لايعقبه ولا التي تكون بعد الطلاق الرجعي من غير نكاح ولارضا المرءة على الخصوص بل مطلق العود كما في قوله تعالى فان طلقها فلاجناح عليهما ان يتراجعا ان ظنا ان يقيما حدود الله لما مر ان المراد من الطلاق هو الشرعي الاعم منه ومن البائن وفي الاحاديث مايدل على ذلك ومن ثمة فسر في الكشاف قوله تعالى فامساك بمعروف بقوله بحسن عشرتهن والقيام بمواجبهن ❁ قوله ❁ فان ذلك زيادة على الكتاب الاولى ان يقال ترك العمل بموجب الفاء الذي هو لفظ خاص على ما في عبارة فخر الاسلام وغيره الا انه اكتفى باقل مراتب الفساد اللازم منه فان ترك العمل بموجب الخاص اشد استحالة واكثر فسادا ❁ قوله ❁ فساد التركيب فان قيل كيف يحكم بفساد ذلك وهو مدلول كلامه فان طلقها اي بعد المرتين وقول عامة المفسرين قلنا مادل عليه سياق النظم وذهب اليه المصنف والمفسرون انما هو اتصال الفاء بالمرتين بعد صرف الافتداء الى الطلقتين اللتين هما مقتضى المرتين والتفريق واندراجه فيهما على مامر بيانه لان اتصاله بهما هو اتصاله بالافتداء فكانه قيل فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلاهما

او احديهما

واما الاية فالنظر الى نفس التركيب يفيد بعد غاية التنزل ان الافتداء فرقة ليس غير فان حاصل الثابت به كونه تعالى بعد ما افاد شرعية الثلاث او بين ذلك نص على حكم اخر هو جواز دفعها البدل تخلصا من قيد النكاح واخذه منها من غير تعرض لكونه غير طلاق او طلاقا هو الثالثة اولا فتعين اخذ ها من خارج البتة وهذا اوجه من قولهم بين الثالثة بعوض وبغيره لانه لايحتاج الجواب اليه كما سمعت ولانه يقتضي ان لايشرع الخلع الابعد ثنتين بل انما نص على شر عية الثلاث وبين حكما اخر هو جواز الافتداء عن ملك النكاح من غير زيادة على ذلك فتح القدير من نفسه

او احديهما افتداء والحكم بالفساد انما هو على تقدير كون جملة الافتدا معترضة واردة فى بيان الخلع على الاستقلال غير منصرفة الى الطلقتين المذكورتين ﴿ قوله ﴾ اعلم ان الشافعى وصل قوله تعالى اه الشافعية خصوا الطلاق بالتطليقة الرجعية وحملوا المرتين على العدد والتثنية وفسروا الاية بقولهم الطلاق اى التطليق الرجعى مرتان اثنتان فامساك بمعروف بالمراجعة وحسن المعاشرة او تسريح باحسان بالطلقة الثالثة او بترك المراجعة حتى تبين بالعدة لما روى ان ابا رزين العقيلى سال رسول الله عليه السلام اين الثالثة فقال او تسريح باحسان وهو مبنى على ان العام ظنى عندهم يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ابتدا وجعلوا قوله فان طلقها متعلقا بقوله الطلاق مرتان تفسيرا لقوله او تسريح باحسان اعترض بينهما ذكر الخلع دلالة على ان الطلاق يقع مجانا تارة وبعوض اخرى ومن جعله فسخا احتج بان تعقيب قوله فان طلقها الخلع بعد ذكر الطلقتين يقتضى ان يكون طلقة رابعة لو كان طلاقا قلنا مفاد الاية بعد غاية التنزل ان الافتدا فرقة ليس غير من غير تعرض لكونه غير طلاق او طلاقا هو الثالثة او لا فانه سبحانه افاد شرعية الثالثة بقوله او تسريح باحسان ثم افاد حكمه بقوله فان طلقها اى التطليقة الثالثة المعلوم شرعيتها فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره وكذلك بين حكما اخر وهو جواز دفعها البدل تخلصا من قيد النكاح واخذه منها وقبول النكاح الفسخ واحتمال ان يكون الخلع فسخا لا يوجب ان يكون الواقع فى نفس الامر احد المحتملين بعينه بل يتعين اخذه من خارج البتة ﴿ قوله ﴾ وقال المختلعة وهذه المسئلة متفرعة على كون الخلع فسخا ﴿ قوله ﴾ الباء لفظ خاص لم يقل الابتغا لفظ خاص كما قال غيره لان الذى يبطل موجبه فى المفوضة ان لم يجب المهر بنفس العقد الصحيح كما هو قول الشافعى ليس هو ابتغاء النساء بل اقترانه والتصاقه بالمال اى يبطل موجب الابتغاء من حيث كونه متعلقا بالمال والمراد الطلب بالعقد الصحيح لا بالاجارة والمتعة بقرينة قوله تعالى محصنين غير مسافحين ولا بالعقد الفاسد شرعا لكونه غير عقد فى نظر الشارع ﴿ قوله ﴾ والخلاف ههنا فى مسئلة المفوضة قال بعض المحققين بكسر الواو وقع به السماع على معنى انها مفوضة

نفسها ولیها وللزوج ويجوز فتحها ای التی فوضها وليها للزوج وهی التی
زوجت من غير تسمية المهر او على ان لا مهر لها وانما الخلاف ههنا فی المفوضة
التی زوجها وليها كذلك هل يجب عليه مهر المثل ام لا واما التی زوجت نفسها
فنكاحها فاسد عند الشافعی واصحابه فلا مهر لها عندهم لذلك لا لانها مفوضة فقوله
التی نكحت ينبغی ان يكون على بناء المجهول ﴿ قوله ﴾ واكثرهم ای اكثر
اصحاب الشافعی كما فی قوله تعالى ولابويه لكل واحد منهما السدس وقوله جل
ذكره اذ عرض عليه بالعشی الصافنات الجياد الى قوله حتى توارت بالحجاب
﴿ قوله ﴾ خص فرض المهر قيل هذا تدقيق منه بجعل لفظ فرضنا من حيث
اشتماله على الاسناد خاصا فی ان مقدر المهر هو الشارع فلان اسناد الفعل
الى الفاعل حقيقة فی صدور الفعل عنه وعدول عما ذكره الاصوليون من ان
الفرض لفظ خاص حقيقة فی التقدير بدليل غلبة استعمال الشارع فيه قال الله تعالى
سورة انزلناها وفرضناها ای قدرناها وقال لا جناح عليكم ان طلقتم النساء
مالم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة وقال وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن
وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم وقال نصيبا مفروضا وقال فريضة
من الله ومنه فرض النفقة ای تقديرها والفرايض للسهام المقدرة والامور الفرضية
ای المقدرة مجاز فی غيره دفعا للاشتراك وتعديته بعلى لتضمن معنى الايجاب
وعطف ماملكت ايمانهم على الازواج مع ان الثابت فی حقهن ليس بمقدر
فی الشرع بتقدير وما فرضنا عليهم فيما ملكت ايمانهم ای اوجبنا فلا يلزم الجمع
بين الحقيقة والمجاز لتعدد لفظ الفرض وذلك لمخالفته ماهو المشهور الذی
صرح به الائمة من ان الفرض حقيقة فی القطع لغة وفی الايجاب شرعا فمعنى الاية
قد علمنا ما اوجبنا على المؤمنين فی الازواج والاماء من النفقة والكسوة والمهر
بقرينة تعديته بعلى وعطف ماملكت ايمانهم ورده السيد الشريف بان اثبات
الحجة على الشافعی يتوقف على مقدمتين احديهما ان معنى الفرض ههنا التقدير
والاخرى ان الكناية عبارة عن الشارع والمصنف تعرض للاخيرة والاصوليون
للاولى فلا عدول عنه وتحقيقه انه لما ثبت اختصاص تقدير المهر به جل ذكره

واكثره ليس بمقدر شرعا لدلائل قائمة عليه واعتراف من الخصم فتعين ان
المراد ادناه ولكنه مجمل فيلتحق بيانا بخبر الواحد والمهر مراد من الاية بالسياق لانه
بعد قوله خالصة لك يعنى نفى المهر خالصة لك وغيرك قد علمنا ما فرضنا عليهم
من ذلك فخالف حكمهم حكمك والمهر حق الشرع بالاية وسببه اظهار الخطر للبضع
ومطلق المال لا يستلزم الخطر كقبضة من طعام وكسرة من خبز وقد عهد فى الشرع تقدير
ما استبيح به العضو بمال خطر وذلك عشرة فى حد السرقة فيقدر به فى استباحة البعض
وهذا من رد المختلف فيه الى المختلف فيه فان الخصم لا يقول به وعن جابر رضى الله عنه
مرفوعا الا لا يزوج النساء الا الاولياء ولا يزوجن الا من الاكفاء ولا مهر اقل من عشرة
اخرجه الدارقطنى والبيهقى فيحمل كل ما افاد ظاهره كونه اقل من عشرة على انه
المعجل لما ان العادة عندهم كانت تعجيل بعض المهر قبل الدخول حتى ذهب
بعض العلماء الى انه لا يدخل بها حتى يقدم لها شيئا ونقل عن ابن عباس وابن
عمر والزهرى وقتادة رضى الله عنهم تمسكا بمنعه صلى الله عليه وسلم عليا رضى
الله عنه فيما رواه ابن عباس رضى الله عنهما ان عليا لما تزوج فاطمة اراد ان
يدخل بها فمنعه رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى يعطيها شيئا فقال يا رسول الله
ليس لى شيئ فقال اعطها درعك فاعطاها درعه ثم دخل لفظه لابى داود ورواه
النسائى ومعلوم ان الصداق كان اربعة مائة درهم وهى فضة لكن المختار الجواز
قبله لما روت عائشة رضى الله عنها قالت امرنى رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان ادخل امراة على زوجها قبل ان يعطيها شيئا رواه ابو داود فيحمل المنع المذكور
على الندب اى ندب تقديم شيئ ادخالا للمسرة عليها تالفا لقلبها واذا كان ذلك
معهودا وجب حمل ما خالف ما رويناه عليه جمعا بين الاحاديث وكذا يحمل قوله
صلى الله عليه وسلم التمس خاتما من حديد على التقديم تالفا فلو لما عجز قال قم
فعلمها عشرين اية وهى امراتك رواه ابو داود وهو محمل رواية الصحيح زوجتكها
بما معك من القران فانه لا ينافيه وبه تجتمع الروايات فان قيل لا تعارض ليحتاج
الى الجمع فان حديث جابر فيه مبشر بن عبيد والحجاج بن ارطاة وهما ضعيفان
عند المحدثين قلنا له شاهد وهو ما عن على رضى الله عنه وعبد الله بن عمر
وعامر وابراهيم ورواه باسناد الى جابر فى شرح الطحاوى وما عن على لا يقطع

اليد فى اقل من عشرة ولا يكون المهر اقل من عشرة دراهم رواه الدارقطنى والبيهقى وقال محمد رحمه الله بلغنا ذلك عن على وعبد الله بن عمر وعامر وابراهيم وهذا من المقدرات فلا يدرك الاسماعا وما ورد مما ينافى التقدير بذلك ضعيف سوى حديث التمس ولو خاتما من حديد ولكنه محمول على المعجل لئلا يعارض كتاب الله القطعى الدلالة ﴿ قوله ﴾ مسائل اخراه وهى زيادة التغريب على قوله تعالى الزانية والزانى فاجلدوا بحديث البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام وزيادة النية والترتيب والولاء فى الوضوء على قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم باحاديث وردت فى ذلك كما هو مذهب الشافعى ومالك رحمهما الله وزيادة الايمان على الرقبة فى كفارة اليمين على قوله تعالى فتحرير رقبة بالقياس على كفارة القتل وانما لم يوردها فى هذا الفصل لانه موضوع لبيان حكم الخاص وتفاريع العمل بموجبه وهذه المسائل لا تناسبه ﴿ قوله ﴾ وهما مسئلتا الهدم والقطع مع الضمان فان ابا حنيفة وابا يوسف رحمهما الله ذهبا الى ان الزوج الثانى يهدم ما دون الثلث وان كانت حرة كما يهدم الثلث بالاتفاق واورد عليه ان حتى فى قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره خاص فى الغاية واثرها فى انتهاء ما قبلها وهو الحرمة الثابتة بالطلقات الثلث لا فى اثبات ما بعدها وانما يثبت الحل بالاباحة الاصلية وجعله مثبتا للحل الجديد او غاية للحرمة الثابتة بما دون الثلث يكون زيادة على النص وابطالا لمدلول الخاص وكذلك الحال بعينه فى حديث العسيلة المشهور من قوله عليه السلام لا حتى تذوقى من عسيلته ويذوق من عسيلتك واما قوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له فخبر واحد غير مشهور لا يجوز بمثله الزيادة على النص القطعى واجيب عنه بما لا يسكن اليه النفس قط وعدم الهدم قول محمد وزفر والشافعى رحمهم الله وهو مذهب عمر وعلى وابن مسعود رضى الله عنهم قال ابو زيد الدبوسى فى الاسرار مسئلة يخالف فيها كبار الصحابة يعوز فقهها ويصعب الخروج عنها وصدقه ابن الهمام وقولهما مذهب ابن عباس وابن عمر رضى الله عنهم واما مسئلة القطع فمذهب ابى حنيفة رحمه الله ان السارق مهما قطع يده بطل عصمة

المال المسروق فلا يجب ضمانه بهلاكه اواستهلاكه واعترض عليه بان القطع خاص فى الابانة ولادلالة فيه على ابطال العصمة فالقول بانه يوجب ابطال العصمة الثابتة للمال قبله ترك العمل بالخاص واجيب بان عدم العصمة يثبت بقوله تعالى جزاء فان مطلقه فى معرض العقوبات مايجب حقا لله تعالى خالصا فيجب ان يكون الجناية واقعة على حقه تعالى ومن ضرورته تحويل العصمة الى الله تعالى عند السرقة والتحقيق ان نفى وجوب الضمان مع القطع ليس من الزيادة على النص المطلق لان القطع لايصدق على نفى الضمان واثباته فيكونان من مصداقاته بل نفى الضمان حكم مثبت بدليل اخر ❁ قوله ❁ اذا قال لفلان على دراهم اورد عليه بانه ليس مما نحن فيه فان الجمع المنكر ليس بعام على التحقيق وهو مذهب الجمهور وانه خلاف ما اشار اليه فى دليل الاجمال من ان جمع الكثرة كل عدد من العشرة الى مالانهاية له والجواب ان فى كل واحد من هذين المقامين خلافا ولسنا فى صدد تحقيقه ولايتوقف عليه صحة الاستدلال على الاجمال ولافرق فى تناول العام والجمع المنكر المتعدد وانما الفرق بينهما فى الاستغراق وعدمه على الراى المنصور وهما على قدم سواء فى صحة التمثيل بهما والتوضيح ❁ قوله ❁ فى سورة النساء القصرى يعنى سورة الطلاق ❁ قوله ❁ نجعل قوله تعالى واولات الاحمال ناسخا لو العلم المتاخر الورود يتعين ناسخا لما تقدمه من العام والخاص عندنا خلافا للشافعى رحمه الله فان العام اذا ورد بعد الخاص يبقى الخاص على مدلوله ويبنى العام عليه ويثبت حكمه فيما وراءه واما اذا ورد بعد العام معارضا له كما فى مانحن فيه فيجوز ابقاء كل من العامين على عمومه وقصر الاخر فى بعض ما تناوله ولكن فى خصوص هاتين الايتين تعين العمل عنده بعموم الاية الثانية وتخصيص عموم الاولى بها فى قدر ماتناولتاه لوجوه رجحت ذلك قال البيضاوى فى تفسير قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن والمحافظة على عمومه اولى من المحافظة على عموم قوله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا لان عموم اولات الاحمال بالذات وعموم ازواجا بالعرض والحكم معلل ههنا بخلافه ثمة ولانه صح ان سبيعة بنت الحارث وضعت بعد وفات زوجها بليال فذكرت ذلك

لرسول الله عليه السلام فقال حللت فتزوجي ولانه متاخر النزول فتقديمه تخصيص وتقديم الاخر بناء العام على الخاص والاول راجح للوفاق عليه ﴿ قوله ﴾ لكن عند الشافعي رحمه الله هو دليل فيه شبهة وكذا عند حنفية ماوراء النهر كابي المنصور الماتريدي ومن تابعه قال صاحب الكشف والاوجه مع ذلك انه لا يجوز التخصيص بخبر الواحد والقياس ابتداء عندهم الا لان الاحتمال القايم فيهما فوق الاحتمال القائم في عام الكتاب ﴿ قوله ﴾ وعندنا اي عند المحققين من الحنفية وجمهورهم وهم العراقيون كابي الحسن الكرخي وابي بكر الرازي وابي عبد الله الجرجاني وابي الحسين القدوري ومن لا يحصيهم الا الله وتابعهم الحذاق من علماء ماوراء النهر كابي زيد الدبوسي وشمس الائمة وفخر الاسلام وتتبع اصول ابي حنيفة رحمه الله يشهد به حتى ان الامام ابا بكر الرازي الجصاص رحمه الله بعد ما اقام دلايل المذهب وقررشوا هده قال فبان بما وصفنا ان العموم من مفهوم لسان العرب وان ذلك مذهب السلف من غير خلاف بينهم وما خالف في هذا احد من السلف ومن بعدهم الى ان نشأت فرقة من المرجئة ضاق عليها المذهب في القول بالارجاء فالجات الى دفع القول بالعموم راسا لئلا يلزمها لخصومها القول بوعيد الفساق بظاهر الاي المقتضية لذلك هذا كله بعبارته وقد ذكر في اول هذا الباب من كتابه في اصول الفقه وحكي ابو الطيب بن شهاب عن ابي الحسن الكرخي رحمهما الله انه قال اني اقف في عموم الاخبار واقول بالعموم في الامر والنهي فقلت لابي الطيب فهذا يدل على ان مذهبه كان الوقف في وعيد فساق اهل الملة فقال هكذا كان مذهبه قال وابو الطيب هذا غير متهم عندي فيما يحكيه وقد جالس اباسعيد البردعي وشيوخنا القدماء رحمهم الله ولم اسمع ابا الحسن الكرخي رحمه الله يفرق بين الخبر والامر والنهي بل كان يقول بالعموم والاطلاق انتهى وقال ابو المعين النسفي في كتاب التبصرة وكان مشايخنا في ديارنا ينكرون على القايلين بذلك الى ان نشأ فيهم من يميل في اصول الفقه الى العراقيين من اصحابنا رحمهم الله فاتبعهم في مسئلة العموم وذكر ما تصور عنده انه دليل له في المسئلة ونسب ماهو

قول

قول مشايخنا الى الشافعى رحمه الله ولم يحم حول مسئلة الوعيد فاتبعه جميع
المنتسبين الى التحقيق فى ذلك واقتدوا به وما اشتغل احد منهم باى طريق
يتكلم فى مسئلة الوعيد وسموا الشيخ ابالمنصور رحمه الله الواقفى فى هذه
المسئلة ❁ قوله ❁ ولا نسلم ان التخصيص الذى يورث شبهة آه جواب
عن استدلال الخصم بان التخصيص شايع فى العام وهو دليل الاحتمال وحاصله
ان المراد ان كان شيوع التخصيص الذى يحتمله المتنازع فيه وهو مايكون بكلام
مستقل متصل فهو ممنوع وان كان المراد مطلق التخصيص فهو وان كان مسلما لكن
لانسلم انه يورث شبهة فى المتنازع فيه قال صاحب التلويح مراد الخصم بالتخصيص
قصر العام على بعض المسميات سواء كان بغير مستقل او بمستقل موصول
او متراخ ولاشك فى شيوعه وكثرته بهذا المعنى فاذا وقع النزاع فى اطلاق
اسم التخصيص على مايكون بغير المستقل او بالمستقل المتراخى فله ان يقول
قصر العام على بعض المسميات شايع فيه بمعنى ان اكثر العمومات مقصور
على البعض فيورث شبهة فى تناول الحكم لجميع الافراد سواء ظهر له مخصص ام لا
ويصير دليلا على احتمال الاقتصار على البعض فلايكون قطعيا والمصنف توهم
ان مراد الخصم ان التخصيص شايع فى العام فيورث شبهة فى تناوله لجميع مابقى
بعده كالعام الذى خص منه البعض فلايكون قطعيا ولهذا قال لانسلم آه وقد
عرفت ان المراد ان القصر على البعض شايع كثير فى العمومات بالقراين
فيورث شبهة البعضية فى كل عام فيصير ظنيا فى الجميع وحينئذ لاينطبق الجواب
المذكور عليه اصلا ولايكون لقوله بلاقرينة معنى ورده السيد الشريف قدس
سره بان قال لانسلم ان التخصيص فى كل الاقسام بل احتماله شايع
لان احتمال كل عام بلاقرينة اما ان يكون لمخصص غير مستقل كالاستثناء
او نحوه او مخصص مستقل وهو العقل او الحس او العادة او بنقصان بعض الافراد
او بزيادته وان يكون بكلام متراخ او موصول والاقسام كلها سوى كونه موصولا
منتفية كما ذكره المصنف رحمه الله لان الفرض انه غير مقترنة بقرينة
فبقى الكلام فى الذى يكون موصولا وهو المخصص على اصطلاحنا

وماقيل مامن عام الا وقد خص منه البعض صدقه يستلزام كذبه وتهافته فى نفسه * منه رحمه الله تعالى

وقليل ما هو انتهى لا يقال هذا انما يصلح توجيها لكلام الحنفية فى هذا المقام ولا يلايم كلام المصنف رحمه الله لانه علل انتفا المخصص فى صورة التراخى بعدم كون المتراخى مخصصا لا بفرض عدم اقتران القرينة لانا نقول كلام السيد فى قدح كلام من يتعصب على الحنفية ومراد المصنف وحاصل مرامه ان ما يلحق العام من الصوارف عن عموم مقتضاه سواء سمى مخصصا اومقصرا منها مايورث شبهة فيه وهو القسم الذى يحتمله العام ومنها مالا يورث شبهة كغيره من الاقسام مما اقترن بقرينة البعضية فان اريد الاول فهو احتمال ناش عن غير ناش عن شبهة وان اريد الثانى فما اقترن بالقرينة لا يحتمله العام المتنازع فيه ومالم يقترن بها فلا نسلم انه مخصص بلى معنى شئت اذ هو لا يقصر العام على بعض افراده وانما يوجب نسخ حكمه مع بقاء دلالته كما كانت من قبل فلا يضر فى قطعية دلالة العام احتماله هذا القسم كما لا يضر قيام المقصر المستقل العقلى ولحوق الغير المستقل اللفظى لانعقاد الكلام من اول الامر فيما وراء الخاص وانما يورث الشبهة فى تناول العام لافراده ظهور مخصص صارف للعام عن الدلالة على افراده كما فى العام المخصوص بالبعض بالنظر الى مابقى من الافراد واما الاقسام التى هى غير ذلك من غير المستقل والمستقل المتراخى وغير اللفظى فلا توجب فتورا فى دلالتها على جميع افرادها بعد ورود المقصر عليها كما كانت قبله ❊ قوله ❊ وان كان المخصص هو الكلام آه مواساة مع الخصم وتكلم على اصطلاحه وتنبيه على انه لا مناقشة معه فى اطلاق المخصص على هذا القسم من المقصر وانما النزاع فى حقيقته المورثة للشبهة فى دلالة العام لجميع ماتناوله والشبهة فى تناول الدلالة لا يورثها شيء من الاقسام الا المستقل الموصول فلا يرد ماقيل ان هذا لا يستقيم الا ان يريد بالمخصص الاول ما اراده الخصم وحينئذ لا فائدة فى منع كونه مخصصا بالمعنى الاخر الاخص وقد اجاب عنه السيد الشريف رحمه الله بان النزاع انما هو فى العام بلا قرينة مخصصة ومثل هذا العام لا يحتمل ان يكون مخصصا بالعقل او الحس او بغير مستقل او بمستقل موصول منقول معه الينا والا لكان مقرونا بما يخصصه والمقدر خلافه ولا بكلام مستقل متراخ عنه فانه ناسخ عندنا لا مخصص نعم يحتمل ان يكون مخصوصا بكلام

مستقل

مستقل موصول به فى التكلم الا انه لم ينقل الينا وهو قليل جدا قول المخالف التخصيص شايع ان اراد به ان التخصيص الذى يحتمله المتنازع فيه شايع فهو ممنوع وان اراد ان مطلق التخصيص شايع فهو مسلم لكن لا يورث شبهة فى بقاء المتنازع فيه على عمومه لانه لا يحتمل اكثر افراده كما بينا بل انما يحتمل منه فرد اهو فى غاية القلة وحاصله ان جنس التخصيص شايع لكن النوع الذى يمكن ان يحمل صورة النزاع عليه قليل ما هو فلا نسلم ان كثرة الجنس تقتضى الحاق العام المفروض بنوع نادر حتى يلحق بذلك الجنس وانما يصح هذا اذا لم يكن النوع قليلا فظهر ان قوله بلا قرينة له معنى وان ليس المراد المخالفة فى الاصطلاح ولا بيان ان التخصيص الذى يورث شبهة فى تناول العام لما بقى بعد التخصيص قليل واما قوله ولا يورث شبهة فهو بيان وتحقيق لكون التخصيص بالعقل ونحوه فى حكم الاستثناء لانه نفى للشبهة المذكورة فى قوله يورث شبهة ولئن انكرها والمقصود ان هذه المخصصات التى بعضها فى حكم بعض لا يحتملها ما نحن فيه بصدده لانها تكون مقارنة لما يخصصها لا يقال ما ذكرت انما يدفع احتمال التخصيص عن العام فما الذى يدفع احتمال النسخ عنه اذ يمكن نزول الناسخ بعده وان لم ينقل الينا ومع بقاء هذا الاحتمال لا يكون العام قطعيا لانا نقول الكلام فيما يقدح فى حجية العام من حيث هو عام واحتمال النسخ ليس كذلك فان الاقسام فى احتمال النسخ متساوية الاقدام فاحتمال العام النسخ كاحتمال الخاص المجاز عند عدم القرينة وظاهر انه غير قادح فيه انتهى والتحقيق ان عوارض العام على اقسام فما يختص باسم الناسخ انما يدل على انتهاء مدة الحكم الذى يفيده العام مع بقائه على تناول افراده فى الدلالة عليها واعطاء حكمه لها فلا يتطرق اليه فتور ولا يكون فى افادته المعنى قصور فلا يورث شبهة والمقصر الغير المستقل لا يعارض العام فى دلالته على افراده وانما يخرج بعض الافراد على التعيين عن ثبوت الحكم عليها فلا يكون ايضا فى دلالته خلل ولا فى افادته الحكم فيما بقى ريبة والقصر بالعقل ونحوه كذلك واما القصر بالمستقل المقارن فهو الذى يورث الشبهة فى دلالة العام على الافراد وتناول الحكم عليها لان دلالته على بعض افراده التى صرفه ذلك المقصر عن الدلالة عليها كانت كدلالته على غيرها من الافراد فلما ظهر الصارف عن دلالته عليها تطرقت

الشبهة فى دلالته على ما عداه فيكون دليلا على احتمال مخصصا اخر فلا يكون دلالته على ما بقى الا ظنية وهو فى العام المتنازع فيه وهو الذى لم يقترن بقرينة البعضية الا احتمال محض غير ناش عن شبهة على ان وجود مثل ذلك المخصص قليل جدا ﴿ قوله ﴾ احدهما ناسخ والاخر منسوخ اذ لا يتصور ورودهما معا لا يقال يجوز ان يكون الخاص موصولا بالعام فى الواقع فيكون مخصصا له لا ناسخا فجزم المصنف بالنسخ ليس على ما ينبغى لانا نقول الكلام على تقدير عدم العلم بالتاريخ والخاص انما يكون موصولا اذا كان مع العام رديفا له فى وروده وربما يقال ان المراد من الناسخ ما يشمل التخصيص على نهج عموم المجاز مثلا ما يمانع كل منهما الاخر فيظهر التقريب ﴿ قوله ﴾ وان كان العام متاخرا اى مطلقا سواء كان متراخيا او غير متراخ فان اشتراط التراخى انما هو فى نسخ الخاص العام وما يكون بينهما عموم وخصوص من وجه كما يأتى العدة فلا نسلم ان المتاخر منهما ناسخ بل هو مخصص على اصلنا فان قيل من شرط المخصص المقارنة ولا مقارنة فى الابتين قلنا هو شرط التخصيص فى نفس الامر وهذا تخصيص اوجبه الجمع بالمتعارضين فان هذا الجمع يتضمن الحكم منا بان هناك مخصصا مقارنا للعام فى نفس الامر لم ينقل الينا وبالحقيقة المتراخى كاشف عن المخصص المقارن فاطلق عليه ذلك الاسم على ان مثل هذا الخاص ظنى الدلالة ويجرى فيه حكم التناقض عند الشافعى ايضا فلا يكون من محل الخلاف ولذلك جوز ابقاء كل منهما على عمومه غير انه رجح الاخير لوجوه ذكروها وقد مرت ﴿ قوله ﴾ قصر العام ليس المراد منه ثبوت الحكم للبعض مع نفيه عما عداه حتى يرد ان هذا قول بالمفهوم والحنفية لا يقولون به وذلك يوجب ان يكون مثل جاءنى زيد من باب القصر ولا يقول به احد بل المراد انه لولا المغير لافاد الكلام عموم الحكم فلما تعلق به المغير فكانه قصر على البعض هذا ﴿ قوله ﴾ وهو الاستثناء آه اعترض عليه ابن الحاجب بان الحنفية اهملوا ابدال البعض نحو جاءنى القوم اكثرهم وهو مخصص بالاتفاق فقصر العام على بعض ما تناوله بكلام غير مستقل لا ينحصر فى الانحاء الاربعة المذكورة وقال العلامة

الشيرازى

الشيرازى فى شرح المختصر ان حكم بدل البعض عندهم حكم الاستثناء فلذا لم
يفردوه بالذكر بل تكلموا فى الاربعة المشهورة وكذا ما يودى مؤدى الصفة
من الحال والصلة والاضافة نحو تحرم الزكوة على فقراء بنى هاشم واجاب بعضهم بانهم
انما لم يتعرضوا للبدل لانه مقصود بالنسبة فكانه اصل المذكور فلا يكون فيه
قصر قوله او بمستقل وهو آه لا يقال جعل المستقل مخصصا على الاطلاق
يدل على انه قد يطلق على ما يتناول النسخ وقد شاع ذلك فى كلام القوم حيث
نصوا فى مواضع على تخصيص الكتاب بالسنة وبالاجماع وبعض الايات بالبعض
مع التراخى لانا نقول لا نسلم ان اسم المقصر يقع على الناسخ فان القصر صرف
الدلالة او الحكم عن بعض ما تناوله صدر الكلام وفى صورة النسخ انما رفع الحكم
عن المكلف مع بقاء دلالة الكلام عليه بحاله وافادته اياه كما كان من قبله فليس فيه
قصر وان توهم ذلك فى منسوخ البعض وهو وهم لانه ليس فيه تغيير لما يفيده
العام من الدلالة على معناه وافادة الحكم المتعلق به بل هو ثابت على عمله وانما
صرف عن المكلف التكليف به وذلك ليس من وظيفة العام بل هو امر خارج عنه
وبالجملة جعل المصنف رحمه الله التخصيص من اقسام القصر وهو لا يشمل النسخ
الا ترى انه جعل العام المقصور بالبعض بغير مستقل حجة قطعية ودليلا بلا
شبهة وبالمستقل حجة ظنية فيها شبهة فكيف يستقيم هذا على مذهب الحنفية
القايلين بان منسوخ البعض قطعى لا شبهة فيه ولا نسلم اطلاق اسم التخصيص
على ما يتناوله ولو ثبت فى كلام من يعتد به من المشايخ رحمهم الله فهو محمول
على المعنى اللغوى وليس الكلام فيه نعم ربما يقع فى كلامهم تخصيص الكتاب
بالسنة وبالاجماع وبالاية المتراخية وهو تخصيص اوجبه الجمع بين الدليلين
المتعارضين بحسب الظاهر على ما مر ويتضمن الحكم منا بانه كان هناك مخصص
مقارن فى نفس الامر لم ينقل الينا لو هو امر ضرورى يكون على حسب الضرورة
مقدرا بقدر الحاجة وبهذا يندفع ما عسى ان يورد ههنا من ان هذا الجمع
كثير ومن ضرورته كثرة موجبه فينا فى ما مر من السيد الشريف قدس سره
من ان هذا النوع من التخصيص قليل جدا لا يورث شبهة لان موجبه المقارنة

وليست هي بحسب الواقع قطعا بل انما يحمل عليها الجهل التاريخ بالنسبة الينا
﴿ قوله ﴾ وتخصيص الصبي آه هذا في الذي لا تميز له اصلا واما المميز ففيه
تامل وقد جعله بعض المشايخ مكلفا بالايمان وبعضهم بالاعمال ايضا ويمكن ان يقال
ان المكلفين خوطبوا بنحو يا ايها الذين امنوا فلا نسلم ان العنوان يشملهم
ومراد المصنف الاول ﴿ قوله ﴾ واما الحس اه يدرك بالحس اولا وبالذات
بمعنى نفي الواسطة في الثبوت وفي العروض الاضواء ونحوها وبمعنى نفي الواسطة
في العروض الالوان ونحوها ويدرك بالعرض بمعنى الواسطة في العروض
الحركات والسكنات والاشكال وامثالها وما نحن فيه من هذا القبيل ﴿ قوله ﴾
واما العادة وذلك انما هو فيما يبتني على العادة كالايمان ﴿ قوله ﴾ يقع على
المتعارف اشارة الى ان المراد من العادة التعارف وقد فرق صاحب الكشف
بينهما بان العرف في الاقوال والعادة في الافعال ﴿ قوله ﴾ الموجب لقصر
العام اي لقصره على بعض ما تناوله في ثبوت الحكم لا في الدلالة على افراده فانه
باق على العموم كما كان فان في القصر بغير المستقل مثل الاستثناء يخرج المستثنى من
المستثنى منه في ثبوت الحكم لا في تناول صدر الكلام فالخلاف في كون العام حقيقة
فيما بقي في القصر بغير مستقل ليس على ما ينبغي بل الواجب الجزم والاتفاق
بانه حقيقة وهو قول جمهور الفقهاء فلا يعضده بعضهم وفاق ولا يعده خلاف
ولا شقاق وما نقل عن ابي بكر الرازي من انه شرط في كونه حقيقة ان يكون
الباقي جمعا او غير منحصر فمحمول على المستقل المتصل او المراد في قصر الا
طلاق عليه وهو المراد من قولهم انه مجاز في الاقتصار عليه واعلم ان قصر العام
على بعض ما تناوله لا يصدق على النسخ بحال اذ لا قصر فيه اصلا لا بالنظر الى
دلالة النظم ولا بالنظر الى ثبوت الحكم وصدق الكلام بل غاية ما فيه رفع الحكم
الثابت عن المكلف بدليل اخر بعد مدة واما القصر بغير المستقل ففي الاستثناء
فهو بالنظر الى ثبوت الحكم لا بالنظر الى دلالة النظم فان قولنا جاء في القوم الا زيدا
لا قصر فيه بحسب الدلالة فان صدر الكلام متناول له بعد كما كان قبل الاستثناء
وانما اخرج عن الحكم بالجيئة لا عن تناول القوم ودلالة الكلام واما في الصفة والغاية

والشرط فبالنظر الى صدق الكلام فقط لابالنظر الى دلالة النظم اوثبوت الحكم
فان قولنا الرجل العالم الاسم فيه لايدل الاعلى مسماه واللام الاعلى معناه وهو
معهودية مدخوله ويكون المراد من الرجل ماهو المعهود بالنسبة الى المخاطب
وليس هو الا العالم وكذا فى الغاية نحو اتموا الصيام الى الليل الصيام لايدل
على عموم الامساك بل يصدق على امساك ساعة وانما يمتد باعتبار دخول
الغاية ويعم النهار وكذا الشرط نحو ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فانه
لوعرى عن الشرط لم يدل على العموم قط وانما يدل على عموم وجود النهار على
تقادير المقدم بدخول الادوات وانعقاد الكلام شرطية فالقصر فى هذه الثلثة
انما هو بالنظر الى صدق الكلام بمعنى انه لولا المغير لافاد عموم الصدق
فى الثلاثة وعموم الحكم فى الاستثنا وانما يكون عموم الدلالة قبل القصر لوكانت
هذه الكلمات من الفاظ العموم قبل دخول المغير ولحوق الادوات ﴿ قوله ﴾
حقيقة فى الباقى اه لانه مستعمل فيما وضع له كما كان قبل واعترض عليه بانه ان
اريد الوضع الشخصى فهو ممنوع وان اريد النوعى فهو لايوجب الحقيقة
والجواب عنه باختيار الشق الاول وذلك لانه لااخراج فيه حقيقة فى الدلالة
وانما هو فى ثبوت الحكم اوصدق الكلام بالمعنى الذى مر فليس هناك مجموع
ولابعض بالنسبة الى الدلالة وان كان فى ظاهر عبارة المصنف نوع انحراف عنه
وقد اجيب عنه ايضا بان الباقى يراد بالوضع الاول لا الثانى حتى يلزم الاشتراك
﴿ قوله ﴾ حجة بلاشبهة فيه هذا لايتفرع على كونه حقيقة بل على كونه بغير
مستقل فانه حجة بلاشبهة مع فرض كونه مجازا ﴿ قوله ﴾ اى لفظ العلم الاضافة
اما بيانية فيكون مفاده الوصف يعنى اللفظ العام واما من قبيل اضافة الموصوف
الى الصفة على مذهب الكوفيين على انه لامنع من اتصاف المعنى بالعموم
﴿ قوله ﴾ حقيقة من حيث التناول قال شمس الائمة السرخسى حقيقة صيغة
العموم للكل ومع ذلك فهى حقيقة فيما وراء المخصوص لانها انما تتناوله من حيث
انه كل لابعض حتى لوكان الباقى دون الثلاث فهو كل ايضا وان كان بصيغة العموم
نظر الى احتمال ان يكون اكثر فلو قال مماليكى احرار الافلانا وفلانا ولامملوك

له سواهما كان الاستثناء صحيحا لاحتمال ان يكون المستثنى بعضا اذا كان سواهما بخلاف ماله قال المالكى احراز الامالكى ﴿ قوله ﴾ فى فصل المجاز اى فى التقسيم الثانى على ان يكون المراد من الفصل معناه اللغوى لا المعنى المتعارف فانه لم يضع للمجاز فصلا بل وضع لعلاقاته ولم يذكر فيه ماينا سب هذه الحوالة من ان اللفظ الواحد بالنظر الى المعنى الواحد حقيقة ومجاز من حيثيتين فكذا هنا واعترض عليه بان ذلك انما هو باعتبار وضعين والا فذلك المعنى امانفس الموضوع له فاللفظ فيه حقيقة واما غيره فهو مجاز واجيب بان حاصل الكلام انه لما ثبت كون اللفظ حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد من حيثيتين ثبت جوازه على هذا الوجه ولا يضر وجود الفارق ومن يدعى عدم الجواز واستحالة الجمع على هذا الوجه فعليه البيان وبالجملة ان هذا اللفظ فى بعض ماتناوله حقيقة من حيث انه من افراده ومجاز من حيث تحقق العلاقة بين الكل والبعض ﴿ قوله ﴾ قالوا كل عام خص بمستقل آه لقائل ان يقول ان المتصف بكونه مستقلا اوغير مستقل انما هو الكلام باعتبار افادته المعنى المستقل التام واما العقل فلا يتصف بواحد منهما على ماهو المتبادر من العبارة فان غير المستقل على مافسره كلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه فى افادة المرام فلا عليهم فى ذلك شيء ﴿ قوله ﴾ وهو ان المخصوص بالعقل آه يشعر بان المخصص ان كان الحس او العادة او الزيادة والنقصان لا يبقى قطعيا لاختلاف العادات وخفاء الزيادة والنقصان وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الاشياء الا فيما احاطه الحس ﴿ قوله ﴾ فانه يكفر جاحدها آه دليل انى على كون الخطابات الواردة بالفرايض دليلا قطعيا كما ان قوله فلان التخصيص دليل لمى عليه وانت تعلم ان العام بما هو عام اى من غير لحوق المخصص وتعقب القاصر ظنى الدلالة عند الشافعى رحمه الله فكيف المخصوص بالبعض فليتامل ﴿ قوله ﴾ فان كل مايوجب العقل تخصيصه آه قيل عليه بل لابد من التفصيل فى مخصوص العقل ايضا بانه اذا كان المخصوص معلوما كان قطعيا او مجهولا كان ظنيا لان العقل قد يقتضى اخراج بعض مجهول بان يكون الحكم مما يمتنع على الكل دون البعض مثل الرجال فى الدار واجيب بان الكلام ليس فى مطلق العام المخصوص بل فيما هو من خطابات الشرع اذا لمبحوث

عنه

عنه هو الادلة الشرعية ولا نسلم ان العقل يقتضى اخراج بعض مجهول عنها فمن ادعاه فعليه عهدة دعواه ﴿ قوله ﴾ فعند الكرخى رحمه الله لا يبقى حجة اصلا وذكر فى الكشف انه يثبت حكم العلم فى اخص الخصوص من غير توقف على البيان وماوراه يحتاج اليه ﴿ قوله ﴾ معلوما كان المخصوص اى الخاص المخرج من العام ﴿ قوله ﴾ كما كان اى يوجب الحكم فى هذا القدر ايجابه قبل التخصيص ﴿ قوله ﴾ لانه غير مستقل بنفسه يفيد ان علة عدم تعليل المستثنى هى كونه غير مستقل فاذا كان الحال ذلك فكيف يمكن ان يستدل على عدم تعليل دليل الخصوص بمماثلة الاستثناء بعد تخالفهما فى علة التعليل ﴿ قوله ﴾ وعندنا تمكن فيه شبهة اى العلم الذى خص منه البعض دليل تمكن فيه شبهة فى افادته المراد لا فى ثبوته فهذا المختار عند المصنف رحمه الله بخلاف الاقوال الثلثة على تقديرى كون دليل الخصوص معلوما ومجهولا اما على القول الاول فبكونه حجة على التقديرين واما على القول الثانى فبكونه ظنيا على تقدير كون المخصص معلوما وبكونه حجة على تقدير كونه معلوما واما على القول الثالث فبكونه ظنيا على التقديرين ﴿ قوله ﴾ لانه ترجيح من غير مرجح آه اعترض عليه بانا لا نسلم عدم الرجحان فيما كان دليل الخصوص معلوما بل جميع ماوراء المخصوص متعين مثلا اذا اخرج من المائة عشرة تعين التسعون واذا اخرج من المشركين اهل الذمة تعين غيرهم على انه لو تم لدل على ان العلم لا يبقى حجة اصلا بل يصير مجملا موقوفا على البيان واجيب بان المراد لا يثبت عدد معين منها على سبيل القطع بل يترجح ماوراه ظنا لا قطعا فيما كان معلوما لاحتمال خروج بعض اخر بالتعليل ولا يترجح اصلا فيما كان مجهولا ورد بان هذا الجواب لا يدفع الايراد اصلا فيما كان دليل الخصوص مجهولا فيجب ان لا يبقى الحجة عاما ويمكن ان يقال ان هذا الوجه انما يدل على عدم حجية العام فيما كان مجهولا لو لم يحتمل سقوط المخصص بالكلية ولكنه محتمل فمقتضى السقوط ابقاؤه فى القطعية ومقتضى عدم الترجيح عدم الحجية بالكلية وكل منهما محتمل للشبهين فيكون حجة فيها شبهة ولكن التحقيق ان اللفظ اما صرف عن ظاهره والذى هو الكل بصارف هو

دليل الخصوص فهو بالنسبة الى كل ماتحته من مراتب الافراد الباقية على قدم سوا في كونها مجازا فيها ولا دليل على ارادة بعض منها فلا يثبت فرد معين منها لا محالة ودليل الخصوص انما يصلح قرينة صارفة عن الحقيقة واما على تعيين الباقي مماتناوله فلا مثلا ان قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك انما يدل على ان المراد من المشركين في قوله اقتلوا المشركين ليس كلهم واما انه كل الباقي بعد الاخراج او بعضه فلا يدل عليه اصلا فان قيل دلالة العام قبل التخصيص على الكل والمخصص انما يخرج ما تناوله فيبقى هذه الدلالة فيما وراءه كما كان لعدم الصارف عنه قلت دلالة العام بعد التخصيص دلالة اخرى باستعمال ثان ولا دليل على التعيين فلا يدري انه مستعمل في جميع الباقي او في بعضها الا بقرينة هذا فان قيل هذا يدل على عدم حجية العام المخصوص اصلا كما هو مذهب الكرخي قلنا من عدم قيام الدليل على تخصيصه في الباقي ينبعث الظن بانه هو المراد كله فيحمل عليه ثم اذا ظهر الخبر الموجب للظن او القياس يكون قرينة على ان المراد منه بعض الباقي ﴿ قوله ﴾ كالعام الذي لم يخص عند الشافعي آه وانما لم يقل كالعام عند الشافعي رحمه الله لان التشبيه انما يصح بالنسبة الى العام الذي لم يخص من بين اقسام العام ﴿ قوله ﴾ يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس يدل على انه دون خبر الواحد في الدرجة لرجحانه على القياس حتى قدموا عليه خبر القهقهة في الصلوة والاكل ناسيا في الصوم ﴿ قوله ﴾ لان المخصص يشبه آه وبهذا يتم الدليل على ان العام المخصوص بالبعض دليل فيه شبهة فانه بين اولا الشبهة التي تمكنت فيه ثم بين عدم سقوط الاحتجاج به فتم المراد واما القول بان كونه حجة لاحتجاج الصحابة وغيرهم به شايعا ذايعا فكان اجماعا فيحتاج الى اثبات ذلك منهم وانه صعب خصوصا في المجهول وكيف يجوز نسبة مخالفة الاجماع لمثل الكرخي الامام العظيم الشان اللوذعي ﴿ قوله ﴾ على هذا الوجه لا يصح اشارة الى ان الناسخ من حيث انه نص مستقل بنفسه مفيد للحكم معلل على ما هو الرأي الصحيح من كون النصوص معللة وانما لا يصح العمل بما يفيده العلة من جواز نسخ مالم يتناوله

الناسخ

الناسخ لعدم جواز النسخ بالقياس ﴿ قوله ﴾ ويرد عليه انه لما كان حكم
احد المتعارضين بخصوصه وهو صحة تعليله مذهبا لكم والاخر وهو عدم صحته
باطلا عندكم لم يكن العام المخصوص مترددا بين الشبهين حتى يجب رعايتهما
وايفاء حظ كل منهما لان احدهما ثابت عندكم والاخر باطل والباطل لا يعارض
الحق فابطل صحة التعليل جهالة العام يقتضى سقوطه وبطلان حجيته على ما هو
مذهب الكرخى رحمه الله ﴿ قوله ﴾ فلدفع الشبهة المذكورة الواردة
على استدلال القوم عن تقرير الاستدلال على اصل المدعى قال على ان اه
فهو استدلال مستانف على المدعى فلا يرد ان فيه تسليم بطلان المقدمة القائلة
بان صحة التعليل توجب الجهالة فلا يدفع تلك الشبهة عن استدلال القوم
﴿ قوله ﴾ على ان احتمال يعنى سلمنا ان العام المخصوص لا يتردد بين
الشبهين وانما القايم فيه شبه النسخ الموجب لصحة التعليل لكن لانسلم
ان صحة التعليل توجب جهالة فى العام المخصوص بل انما توجب
تمكن الشبهة فيه وتزيل عنه وصف القطعية ﴿ قوله ﴾ صورته ان يرد آه
مثل قوله تعالى اقتلوا المشركين كافة عام فى كل مشرك ثم قوله وان احد من المشركين
استجارك فاجره فلا يصح تعليل الناسخ ليثبت النسخ فى البعض الاخر قياسا بمعنى
انه لا يثبت حكم هذه العلة فى الباقى لا بمعنى انه لا يصح تعليله فى نفسه كيف وهو نص
مستقل مفيد للحكم ﴿ قوله ﴾ فان العام الذى نسخ آه حاصل الفرق بين العام
المنسوخ البعض والعام المخصوص بالبعض حيث لا يصح نسخ الاول بالقياس
بل بخبر الواحد ايضا فى عام الكتاب ويصح تخصيص الثانى بهما لان عمل النسخ
عندنا انما هو فى رفع الحكم بعد ما ثبت بالعام من غير فتور فى دلالته عليه قطعا
فهو باق على حاله من القطعية فالظنى لا ينتهض حجة فى رفع ما هو قطعى الدلالة
بخلاف صورة التخصيص فان العام حينئذ لما اخرج عنه بعض ما تناوله ببيان
انه لم يكن مرادا منه بدليل لاح مع ظهور دلالته عليه تطرق شبهة فى دلالته فيما
بقى فيصير ظنى الدلالة فيه فيمكن تخصيصه بالقياس الذى هو مثله فى كونه
ظنى الدلالة مع تساوى نسبة العام فى تناوله ما اخرجه القياس وما قام الدليل على

هذا على الفرض والتقدير والا فالظاهر ان اية الاستجارة مخصصة للاية الاولى ويجوز تخصيص ما بقى بعد التخصيص بهما الا بالدليل الظنى كخبر الواحد والقياس * منه رحمه الله تعالى

خروجه من قبل فبهذا يعرف عدم صحة تخصيص العام بالقياس ابتداء ﴿ قوله ﴾ يصير شرطا آه قيل عليه ان البايع انما يجعل قبول كل منهما شرطا لبيع الاخر اذا صح الايجاب فيهما لئلا يلحقه الضرر بقبول المشترى احدهما دون الاخر واما اذا لم يصح الايجاب فى كل منهما فلا نسلم انه اشترط ذلك لعدم المقتضى له واجيب بان كون الجمع بين الشيئين فى الايجاب مقتضيا لهذا الاشتراط مما لا ينبغى ان يشك فيه فان ذلك من ضرورات الجمع وهو شرط فاسد ربما يكون فيه منفعة للبايع بترويج العبد الاخس الاضعف بضمه الى من هو اجود واشرف فيلحق المشترى غرر بخلاف ما اذا ضم العبد الى المكاتب او المدبر او ام الولد حيث يصح فى العبد دونهم لان كل هو الامال متقوم ينفذ القضا ببيعهم فيدخلون فى البيع ثم يخرجون بامتناع الحكم صيانة لحقهم لاستحقاقهم انفسهم كاستحقاق الغير فيكون بيعا بالحصة بقاء وهو غير مفسد ﴿ قوله ﴾ لا يصح لشبه آه لان معلومية محل الخيار والثمن ترجح جانب الصحة فتكون ملايمة لشبه النسخ المقتضى لها وجهالتهما كلا او بعضا ترجح جانب الفساد فتلايم شبه الاستثنا ﴿ قوله ﴾ فى الفاظ اى العموم لان المتبادر من اضافة اللفظ الى شىء دلالته عليه وافادته اياه ولذا رجح الرضى تسمية الاو هلا بحرف التنبيه على تسميتهما بحرف الاستفتاح او الفاظ العام كما ذكره المصنف فيما سبق من ان لفظ العام مجاز فى الباقى وسيذكر عند قوله منها الجمع فهو اذن بمنزلة قولنا الفاظ الاسم والفعل والحرف اى افراده وجزئياته وهو الملايم لكون العموم والخصوص صفة اللفظ على ما هو المشهور قال ابو الحسين البصرى رحمه الله فى تعريفه العام اللفظ المستغرق وقال فخر الاسلام البزدوى وحجة الاسلام الغزالى هو ماينتظم جمعا من المسميات وجعل المصنف اقسام التقسيمات الاربعة اقسام النظم بالنسبة الى المعنى واما شراح كلام فخر الاسلام فجعل بعضهم الدلالة والاقتضاء قسمين للمعنى والبواقى للنظم وبعضهم اقسام التقسيم الرابع للمعنى والبواقى للنظم والكلام فيما هو مبحوث عنه فى نظر الاصولى بان العام كذا وهو اللفظ واما النزاع فى انه هل يطلق ايضا على المعنى حقيقة او مجازا ام لا والاختيار انه

كاللفظ

كالمفظ لان الكل معترفون بالاشتراك المعنوى والمعانى الكلية وعموم المطر للبلاد والصوت للسامعين وامثال ذلك فيما لا يمس المبحث هنا ﴿ قوله ﴾ فالجمع اى المعرف يدل عليه قوله عبيدى احرار ولان حكم المنكر سياتى ولهذا صح كون الرهط وامثاله للثلاثة فصاعدا والا فالرهط بدون اللام لما دون العشرة من الرجال فقط على ما فى الكشاف وكتب اللغة ﴿ قوله ﴾ على كل عدد معين من الثلاثة اى يطلق الجمع وما فى معناه ويراد جميع الاحاد سواء كان ذلك الجميع فى الواقع ثلاثة او اكثر الى غير النهاية مثلا اذا قال عبيدى احرار يعتق جميع عبيده سواء كان ثلاثة او اكثر منها ﴿ قوله ﴾ لان اقل الجمع ثلاثة وهو مذهب اصحابنا وجمهور الصحابة والتابعين وائمة العربية وفى ميزان الاصول وقال اصحاب الشافعى وهو مذهب الاشعرية اقل الجمع الصحيح اثنان وثمرة الخلاف تظهر فيما نذر ان يتصدق على فقرا يخرج بالصرف الى اثنين على الثانى دون الاول وفى انتهاء الخصوص فاذا خص الى اثنين يخرج عن الحقيقة على الاول دون الثانى ﴿ قوله ﴾ فان كان له اخوة آه اى اثنان فما فوقهما روى ان عثمان رضى الله عنه رد الام من الثلث الى السدس بالاخوين فقال ابن عباس رضى الله عنهما قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس وليس الاخوان اخوة فى لسان قومك فقال نعم لكن لا استجيز ان اخالفهم فيما راوا وروى لا استطيع ان انقض امرا كان قبلى وتوارثه الناس فاحتجاج ابن عباس وتصديق عثمان رضى الله عنهم اياه وعدوله الى الاجماع ادل دليل على ان صيغة الجمع لا تطلق على الاثنين بطريق الحقيقة ﴿ قوله ﴾ الاثنان فما فوقهما جماعة اخرجه ابن ماجه وابن عدى عن ابى امامة واحمد والطبرانى عن ابن عمر وابن سعد والبغوى عن الحكيم بن عمير ﴿ قوله ﴾ فان اقل الجمع فيهما اثنان آه من حيث ان حكم الجمع يجرى عليهما فى الوصية والارث استحقاقا وحجبا لدليل اوجب ذلك وحجة قامت عليه لا من حيث ان الصيغة موضوعة للاثنين فصاعدا فان من اوصى لاولاد فلان يأخذ الاثنان منهم ما ياخذ الثلاث فصاعدا والبنتان تستحقان الثلثين كالبنات الثلاث وكذا الاختان والاثنان من اولاد الام حكمهما حكم الاكثر قال الله تعالى يوصيكم الله

فى اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين وهذه العبارة مسوقة لافادة حظ الذكر بان حظ
الذكر الواحد مثل حظ الاثنين من البنات وتعم ما كان الذكر مع الانثى الواحدة
فيكون له الثلثان ومع الاثنتين منها فيكون له النصف ومع الاكثر منهما فيراعى حاله
فى الضعف وما انفرد الذكر فيكون له كل ما ترك لانه اوجب النصف للانثى
الواحدة فى صورة الانفراد وذلك عبارة وتدل على ان البنتين لو انفردتا
فلهما الثلثان بالاشارة لان ادنى مراتب الاختلاط ابن وبنت فللابن حينئذ
الثلثان وهو حظ البنتين فى الجملة وليس الا فى حالة انفرادهما اما مر ثم لما كان هناك
مظنة توهم زيادة نصيب البنات بزيادة عددهن عقب ذلك بقوله فان كن
نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك بيانا لحالتيهن وازالة لهذا الوهم ولان البنت
الواحدة لما استحقت الثلث مع اخيها فبالحرى ان تستحقه مع اخت لها مثلها
ولان البنتين امس رحما واشد اتصالا من الاختين ولهما الثلثان مما ترك
فالبنتان اولى لذلك وذلك بطريق دلالة النص لا يقال ان استفادة حظ البنتين
بطريق الاشارة مما يوجب الدور فان معرفة حظ الذكر تتوقف على معرفة
حظ الانثيين فلو انعكس الامر لزم الدور لانا نقول لما كان له مع الاثنتين
مثل حظهما كان له مع الواحدة مثلى حظها ضرورة ان حظ الاثنين ضعف حظ الواحد
لعدم التفاوت فاذا كان لها سهم وله سهمان وهو معنى الثلثين فقد استفيد معرفة
كون حظ البنتين الثلثين على التعيين من معرفة ان للذكر مثل حظ الانثيين
على الاطلاق من غير دور واما الوصية فلانها اخت الميراث من حيث انه يثبت
بها الملك بطريق الانتقال من الميت ويثبت من غير قبول فى الجملة وفى بعض
الصور وهو فيما مات الموصى قبل الموصى له ومات هو قبل قبوله اياها فيدخل
الموصى به فى ملك ورثته استحسانا غير انه اثبات ملك جديد فلا يرد
الموصى له بالعيب ولا يرد عليه بالعيب ولا يثبت بدون قبوله لانه لا يملك
احد اثبات الملك لغيره الا بقبوله وهذا عند الائمة الثلاثة
وعند زفر رحمه الله من حيث ان كلا منهما يثبت الملك
بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت ﴿ قوله ﴾ والحديث محمول على

تقدير ثبوته والافقد ذكر الجصاص وغيره انه غير ثابت من جهة النقل على انه لايدل على ان صيغ الجموع ونظايره موضوعة على الاثنين فصاعدا وليس الكلام الافيها ❁ قوله ❁ غير مختص بالجمع آه اشارة الى انه موضوع للمعنى المشترك بينه وبين المثنى وهو المتكلم مع الغير قل اوكثر وليس اطلاقه عليهما على سبيل الاشتراك اللفظى ولا على الحقيقة والمجاز ❁ قوله ❁ فيصح متفرع على ان اقل الجمع ثلاثة اذ التخصيص الى مادونها ابطال لدلالة لفظ الجمع على معناه فيكون نسخا لها قيل عليه ان الجمع المحلى باللام حقيقة فى الاستغراق والعموم ومجاز فى البعض سواء كان ثلاثة او اكثر فالنسخ انما يلزم من التخصيص سواء كان الى ثلاث اولا واجيب بان التخصيص انما يرفع العموم العارض باللام والثلاثة ومافوقها مدلول نفس الصيغة ولا يختل الا بالتخصيص لمادونها ❁ قوله ❁ والمراد بالتخصيص آه بيان تقرير لدفع توهم حمله على المعنى الاعم كما هو عند الشافعى ولو مجازا لانه لايكون عندنا الا بمستقل بخلاف قصر الحكم على بعض افراد العام بغير المستقل كالاستثناء فانه جائز وان كان واحدا لان الدلالة فيه باقية على ماكانت عليه وانما اخرج عن الحكم ❁ قوله ❁ كالجمع الذى يراد به الواحد قيل عليه حمل الجمع على المفرد فى مثل لا اتزوج النساء انما يكون عند تعذر الاستغراق وحينئذ لاعموم واجيب بان المتعذر حمل اللام على الاستغراق فيكون الاسم للجنس وهو معناه ونفيه يكون نفيا لجميع الافراد فيصير المعنى لا اتزوج امراة وهو استغراق فى النفى ❁ قوله ❁ الى الواحد اورد عليه بان من قال لقيت كل رجل فى البلد واكلت كل رمانة فى البستان ثم قال اردت واحدا عد لاغيا عرفا وعقلا واجيب بان اللغوية على تقدير مراعات شرايط المجاز وتوفر لوازمه فى محل المنع ❁ قوله ❁ للعهد الخارجى مثال الاول قوله تعالى انا ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول ومثال الثانى نحو قوله تعالى وليس الذكر كالانثى فان المعهود ليس الذكر الموجود فى الخارج ❁ قوله ❁ ثم تعريف الطبيعة آه فان قيل مفاد ثم هو التفاوت فى الاصالة والرجحان وهو يقتضى وجود مرجوح من تعريف الطبيعة قلت هو لام العهد الذهنى الذى يفتقر الى

اعتبار الافراد مع قرينة البعضية ويكون المحلى باللام حصة غير معينة من الطبيعة
ولا عهد فيه ولا تعريف ولم يذكره المصنف لانه ليس فى صدد استيفاء اقسام المحلى
باللام هذا وذهب جماعة من اصحابنا منهم ابوزيد الدبوسى وفخر الاسلام الى
انه ان امكن حمل الجمع المحلى باللام على كل من الجنس والاستغراق يجب حمله
على الجنس وقال ابوالعلاء الفرضى فى شرح السراجية ان اللام فى الحمد لله للجنس
عند اهل السنة خلافا للمعتزلة * قوله * دال على الماهية آه اشارة الى ماهو
التحقيق من ان اسماء الاجناس موضوعة للطبيعة والى ماهو المشهور من ان
الاستغراق واخواته مدلولات اللام ولكن التحقيق ان الاسم لا يدل الا على مسماه
واللام الا على معناه وهو التعريف والاشارة العقلية الى مايعرفه المخاطب من
ان معنى الاسم ماهو فيكون المعهود فى لام الطبيعة نفسها من حيث هى وفى العهد
الخارجى والذهنى الفرد المعين بحسب الخارج او الذهن كما فى قوله تعالى
فعصى فرعون الرسول وقوله سبحانه وليس الذكر كالانثى وفى الاستغراق
من حيث انطباقها على جميع افرادها ودلالته على الافراد بعضا او كلا بقرينة
المقام او معونة القراين بالوضع النوعى واما اللام الذى يكون لمجرد تزيين
اللفظ واشباع الكلام كما فى قوله تعالى كمثل الحمار يحمل اسفارا او قول الشاعر * شعر
* ولقد امر على اللئيم يسبنى * فمضيت ثمة وقلت لا يعنينى * فليس فيه تعريف
ولا اشارة الى معهود ولذا يوصف مدخوله بالنكرة ويجرى فيه احكام النكر فلا
يستحق بان يسمى بلام العهد الا على التساهل والتشبيه وان اشتهر بين الناس
باسم لام العهد الذهنى * قوله * والفائدة الجديدة هى التى تزيد على
اصل مفاد اللفظ واللام من تعين طبيعة الجنس ومعهوديته لانه غير معتد بها بالنظر
الى الحكم الشرعى فهى تعين الفرد المعين او جميع الافراد فلا يرد منع الحصر بان
فى لام الطبيعة تعريفها وافادة معهوديتها وما قيل هذا التعليل منقوض بتعريف
العهد الذهنى فان عدم الفائدة فيه اظهر لان دلالة النكرة على حصة غير
معينة اظهر من دلالته على نفس الحقيقة فمع كونه غلطا منشاء الغفلة عن العهد
الذهنى بالمعنى الذى اعتبره المصنف وسائر ارباب التحقيق مبنى على كون

اسم

اسم الجنس موضوعا على الفرد المنتشر والمحققون ينكرونه ❁ قوله ❁ خارجا اوذهنا آه قيل عليه العهد الذهني يتوقف على قرينة البعضية وعدم الاستغراق ويدل على الفرد دون الحقيقة والبعض دون الكل وللمبهم دون المعين وتعليله منقوض بتعريف المهية فانه لايوجد فرد بدون المهية وقد جعلها متاخرا من الاستغراق واجاب السيد الشريف عن الاول بان الناس اختلفوا في العهد الذهني فبعضهم جعله من اقسام العهد الخارجي وقال اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا او ذهنا فحمل الفرد على ذلك البعض اولى من حمله على جميع الافراد ويسمى المعهود خارجيا او ذهنيا فالذكر اولاشرط فيهما وذكر نظير الذهني قوله تعالى وليس الذكر كالانثى فالذكر يفهم من قوله محررا فكان معهودا ذهنا لا خارجا وبعضهم جعله من اقسام الجنس حيث قال اذ معنى اللام الاشارة والتعيين اما بملاحظة الى حصة معينة واما الى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لايفتقر الى اعتبار الافراد وتسمى تعريف الحقيقة وقد يكون بحيث يفتقر اليه وحينئذ امّا ان توجد قرينة البعضية كما في ادخل السوق وتسمى ذهنيا اولا وهو الاستغراق وان مذهب المصنف هو الاول دون الثاني فكلامه صريح في ذلك والمعترض حمله على الثاني وقال ماقال وعن الثاني بان البعض متيقن باعتبار الحكم فانه لوكان الحكم على الكل كان على البعض ولوكان على البعض فظاهر وايا ما كان الحكم على البعض متقين والتيقن في المهية باعتبار الوجود فانه لايوجد فرد بدون المهية واما بحسب الحكم فلا لجواز ان يحكم على فرد باعتبار خصوصه ولا يلزم منه الحكم على الطبيعة والحقيقة من حيث هي فظهر الفرق واندفع الاشكال ❁ قوله ❁ لان البعض متيقن آه عورض بان الاستغراق اعم فائدة واكثر استعمالا في الشرع واحوط في اكثر الاحكام اعني الايجاب والندب والتحريم والكراهة لانا لوترددنا في الايجاب او التحريم او الندب او الكراهة على كل المكلفين او بعضهم يحمل على كلهم احتياطا وان كان البعض احوط في الاباحة ورد بانه على تقدير ثبوته لايفيد الاغلبة الظن بكونه مرادا ولايعارض تقين البعض على ان عموم فائدته بكثرة الافراد لايقتضي رجحانه والا لوجب تقديم العام على الخاص فيما تعارضا

قوله والتيقن بيان لمنشاء توهم المعترض وسبب وقوعه في الغلط منه رحمه الله

على الاطلاق وما قيل ترجيح العام فى صورة التعارض يوجب ابطال المعارض بخلافه منا الخليس بشى لان الابطال اعنى النسخ او التخصيص لايلزم من الترجيح بل من التعارض فعموم الفائدة وكثرة التناول ان صلح مرجحا لحمل اللام على احد محتمليه فلاشك انه يصلح لصرف الابطال اللازم من التعارض الى احد الجانبين وهو الخاص ولافرق بين الصورتين والحاصل ان لزوم الابطال الذى يدعيه هذا القائل من التعارض لامن الترجيح ثم كثرة استعمال الشارع الاستغراق فى صورة تحقق المعهود خلاف الواقع والكلام انما هو فى هذه الصورة وكون الاستغراق احوط انما هو بالنسبة الى العامل واما بالنسبة الى اثبات الحكم للمكلف فلا فانا اذا ترددنا فى اثبات الحكم على الكل او البعض وحملنا على الكل يكون اثباتا للحكم بمجرد الاحتمال بالنسبة الى ما وراء المعهود وهو مما لامساغ له قط ❁ قوله ❁ الائمة من قريش قال بعض المحققين هذا انما وقع فى المختصر الكبير لابن الحاجب وتبعه الشارحون وتعقبهم بعض الحفاظ بانه ليس هذا اللفظ موجودا فى كتب الحديث عن ابى بكر رضى الله عنه وانما فى الصحيحين وغيرهما فى قصة السقيفة قول ابى بكر ان العرب لن تعرف هذا الامر الا لهذا الحى من قريش نعم اخرج احمد بسند رجاله ثقات لكن فيه انقطاعا ان ابا بكر قال لسعد بن عبادة لقد علمت يا سعد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لقريش انتم ولاة هذا الامر فلعل هذا مستند من عزى ذلك الى ابى بكر فذكره بالمعنى ❁ قوله ❁ قال مشايخنا آه مثل فلان يلبس البرود ويركب الخيل ويخدمه العبيد والعرب مطبقون عليه مع القطع بانه ليس القصد الى خصوص منها ولا استغراق بها فهو لام الجنس والمعهود هو لا الفرد الغير المعين حتى يكون للعهد الذهنى اذ لا يتصور فى غير المعين المعهودية والحضور الذهنى والتعين الشخصى او النوعى الذى يفيده الاشارة باللام ❁ قوله ❁ ويراد الواحد آه تفريع لما قاله المشايخ رحمهم الله كظرفيه وليس باستشهاد لكون الجمع المحلى مستعملا فى معنى الجنس حتى يرد عليه ان عدم صحة الاستغراق لعدم امكان صرف كل صدقة لكل فقير لايستلزم كون الجمع المحلى باللام مستعملا فى معنى الجنس الذى هو المطلوب لجواز ان يكون المعنى ان

جميع

جميع الصدقات لجميع الفقرأ على طريق انقسام الآحاد على الاحاد والجواب عنه بانه لو سلم ان هذا معنى الاستغراق فالمطلوب وهو جواز صرف الزكوة الى فقير واحد حاصل ظاهر السقوط لان المطلوب فى هذا المقام على ذلك التقدير هو اثبات تلك الكلية اعنى كون الجمع المحلى للجنس واستقامة المعنى المذكور استغراقا كان اوغيره تضر فى هذا المطلوب نعم لوكان المطلوب جواز صرف الزكوة الى فقير واحد على ماهو مذهب ابى حنيفة رحمه الله يتم الدليل على الشافعى رحمه الله فى قوله لايجوز ذلك لان الجواز لايتوقف على حمله للجنس ومحله كتب الفقه ولذلك قال السيد الشريف قدس سره كون الجمع المحلى باللام مستعملا فى معنى الجنس ليس بحاصل وهذا هو المطلوب لاما ذكره من جواز صرف الزكوة الى فقير واحد وذلك ظاهر وقال فى حواشى الكشاف ولما استفيد منها انتساب الاحكام الى كل مفرد كما فى المفردات المستغرقة بعينها حكم بعض الاصوليين بان الجمع المعرف بلام الجنس بطل عنه معنى الجمعية وان الجمع المعرف مجاز عن الجنس حيث لايصح الاستغراق ولاانتساب الاحكام الى كل واحد ❊ قوله ❊ ولو لم يحمل لبطل اللام اصلا آه اعترض عليه بانه يجوز ان يحمل على مايصح اطلاق الجمع عليه حقيقة باعتبار عهديته وحضوره فى الذهن فيكون اللام معمولا والجمعية باقية من كل وجه واجاب عنه السيد الشريف بانه لافرق على هذا التقدير بين المعرف والمنكر اعنى بين قوله لااتزوج النساء ولااتزوج نساء فلايكون حرف اللام معمولا اصلا واما كونه للاشارة الى حصول المعنى فى الذهن فممالايفيد بالنظر الى الحكم الشرعى فائدة معتدابها واذا عدل عن الجمع الى الجنس كان معمولا بصرف اللفظ الى المعنى الاخر لا لكونه اشارة الى حضور الجنس كما توهم فاعترض ❊ قوله ❊ وهذا معنى كلام آه حيث قال ان مثل لااتزوج النساء ولااشترى الثياب يقع على الاقل ويحتمل الكل لان هذا جمع صار مجازا عن الجنس لانا اذا ابقيناه جمعا لغا حرف العهد اصلا وان جعلناه جنسا بقى حرف اللام لتعريف الجنس وبقى معنى الجمع فى الجنس من وجه فكان الجنس اولى ولعل المعنى من هذا الكلام ان صيغة الجمع تدل على الكثرة التى

فوق اصل الكثرة على الاطلاق من ثلث فصاعدا واللام تدل على معهودية
تلك الكثرة فان كان هناك عدد معين من الكثرة معلوم عند المخاطب فاللام
تدل عليه وتكون للعهد الخارجى والافيكون المعهودية التى تستفاد من اللام
الكثرة العامة المستغرقة ففى هذه الامثلة اذا ابقينا اللفظ جمعا فيما لم يرد
الكثرة المعينة والكثرة المستغرقة يكون المراد اصل الكثرة الجمعية اعنى الثلاثة
فصاعدا فيلغو حرف اللام بالكلية واذا حملناه على الجنس وهو يشمل الواحد والكثير
فيقع على الاقل ويحتمل الكل واللام يدل على تعيين ذلك على التقديرين
فيكون هذا اولى واصح واقرب الى الحقيقة وارجح كيف وقد علمت ان التحقيق ان
اللفظ لايدل الاعلى مسماه واللام لايدل الاعلى معناه وهو التعريف والاشارة الى ما
يعرفه المخاطب من ان المعنى من اللفظ ماهو وبهذا يضمحل ماقيل انه يجوز
ان يحمل على مايصح اطلاق الجمع عليه حقيقة مع بقاء معناه من كل وجه ولانسلم انتفاء
العهد الذهنى فى شىء من الصور وتقديره تقدير باطل وان الجمع فى المعهود والمستغرق
حقيقة وفى الجنس مجاز وذلك لانك قد عرفت ان اللفظ فيما صدق عليه حقيقة سواء
كان بعضا اوكلا ولذلك صرح جماعة من حذاق العلماء ومهرة الفقهاء بترجيح
تعريف الجنس على الاستغراق وفى العهد الذهنى لايدل على المعهودية اصلا
ولئن دل فلايدل الاعلى البعض الذى يدل عليه اصل الصيغة وليس بالفائدة
الجديدة المعتد بها بالنظر الى الحكم الشرعى كماذكره المصنف رحمه الله وبينه
السيد الشريف قدس سره هذا هو التحقيق الحقيق بالقبول والحق الذى
لايسوغ عنه العدول ❁ قوله ❁ والاكثر على انه غير عام اه وهم العراقيون
من اصحابنا الحنفية بناء على شرط الاستغراق فى العام ومن لم يشترطه فيه كحنفية
ماوراء النهر فهو عام عندهم قال بعض الافاضل واخراجها عنه على هذا الرأى
ليس على ماينبغى ❁ قوله ❁ الاالله اه اجيب عنه بمنع كونه استثناء بل المعنى
اوكان فيهما الهة غير الله وصف بالا لتعذر الاستثناء لعدم شمول ماقبلها لمابعدها
ودلالته على ملازمة الفساد لكونها فيهما دونه والمراد ملازمته لكونها مطلقا او معه
حملا لها على غير كما استثنى بالاحملا عليها ❁ قوله ❁ لسلب العموم اى رفع
الايجاب الكلى ونفى الشمول لان نقيض الايجاب الكلى رفعه وسلبه سلبا بسيطا من

غير

غير دلالة على كون السلب كليا اوجزئيا فلا يكون فيه دليل على نفي الرؤية
على ماذهب اليه المعتزلة وغيرهم من المبتدعة والحق ان ظاهر الاية وسياق
الكلام انه لعموم السلب وشمول النفي لكل واحد فيكون سلبا كليا فان ليس كل
انما يكون سلبا جزئيا اذا اريد منه سلب المحمول عن الموضوع واما اذا كان
المراد منه سلب القضية بمعنى انها ليست بمتحققة في نفس الامر يكون سلبا كليا
وهو الظاهر فيما نحن فيه لان الجزئي لا يفيد فائدة على ان هذا ينبغي ان يكون
مجازا عن الجنس فهو لعموم السلب كقوله تعالى فان الله لا يحب الكافرين فيفيد
سلب الحكم عن كل فرد ولكنه لا يدل على نفي الروية بل على نفي الادراك
المستلزم للاحاطة كما في قوله تعالى انا لمدركون وهو اخص منها ولئن دل
فهو مأول بما دل عليه الايات البينات والحجج الجليات ومذهب السلف واهل السلامة
في النصوص التي لا يتعلق بها حكم ناجز عدم الخوض في معناها والسكوت عن
طلب المراد منها بل الواجب هو الاقرار بها والتصديق بموجبها على مراد
الله ورسوله وتفويض علمها الى من انزلها ومن انزلت اليه فكل من اثبات
الرؤية ونفي ادراك الابصار ثابت في مقتضاه وحق بالمعنى الذي عناه
﴿ قوله ﴾ ولكلمة التوحيد فان صحة الاستثناء تدل على عموم الصدر وقيل
يعني انه لو لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود بحق لما كان اثبات الواحد الحق
تعالى توحيدا او الاجماع على انه توحيد وللاشارة الى هذا التقرير لم يقل لقولنا
لا اله الا الله ولصحة الاستثناء وفيه نظر لانه انما يصح هذا الحكم لو كان الاستثنا
اثباتا من النفي وليس كذلك كما تقرر عند الحنفية ﴿ قوله ﴾ والنكرة في
موضع الشرط قيل عليه عموم النكرة في موضع الشرط ليس الا لعمومها في موضع
النفي وذلك لان الشرط في مثل ان فعلت فعبده حر لليمين على تحقيق نقيض
مضمون الشرط فان كان مثبتا فهو يمين للمنع وان كان منفيا فهو للحمل ولا شك
ان النكرة في الشرط المثبت خاص يفيد الايجاب الجزئي فنقيضه السلب الكلي
والعموم وفي الشرط المنفي بالعكس ورد بان الحصر ممنوع لجواز ان يكون
المراد في مثل قوله ان قتلت كافرا فعبدي حر الحمل عليه لكفره وتحرير العبد

شكر اله ۞ قوله ۞ النكرة الموصوفة بصفة عامة آه قيل عليه ليس كل وصف يصلح
قرينة العموم للقطع بانه لا عموم فى مثل لقيت رجلا عالما والله لا جالسن رجلا
عالما ولاكلمن اليوم رجلا كوفيا ولا تزوجن امرأة كوفية بل يصدق الخبر ويحصل
البر بواحد والقرينة لا تنحصر فى الوصف للقطع بان القصد فى مثل تمرة خير
من جرادة واكرم رجلا لا امرأة الى الجنس دون الفرد فالحاصل ان عموم النكرة
فى غير موضع النفى انما هو بحسب اقتضاء المقام نعم انه يكثر فى الموصوف بوصف عام
اجيب عن الاول بان الاصل مطرد الا انه يتخلف عنه الحكم لمانع وهو انه ليس
فى وسعه ملاقات الجميع ومجالستهم ومكالمتهم والتزوج بهن ولو عادة فكان
من قبيل المقصور على البعض بالعادة وبان العموم ليس بالنظر الى الفعل
بل بالنظر الى صدق الخبر وحصول البر فانه يحصل اذا لقى واحدا منهم
او جالسه او كلمه او تزوج واحدة وكذا فى مثل لا اكلم الا رجلا كوفيا بالنظر الى اباحة
التكلم لا الى لزومه وعن الثانى بان الكلام فى الالفاظ التى تفيد العموم باسم الجنس
لان فى النكرة معنى الوحدة والجنسية فاذا وصفت بصفة عامة افادت نفى ارادة
الواحدة فيتعلق الحكم بكل ما يوجد فيه الوصف واذا عريت عن الوصف بقيت
على ما كانت عليه من الدلالة على الواحدة الشخصية والجنس ۞ قوله ۞
بصفة عامة لا تختص بفرد واحد من افراد الموصوف احترازا عن نحو لا يجالس
الا رجلا يدخل دار فوحلا قبل كل احد وليس المراد من عموم الصفة المعنى المعتبر
فى الفاظ العلم فلا يرد ان صفة النكرة لا تكون الا نكرة مثلها فاذا جاز عمومها حال كونها
صفة فما بال النكرة الموصوفة لا تعم وحدها ۞ قوله ۞ عندنا آه لقوله تعالى
ولعبد مؤمن آه اشارة الى رد من زعم ان عموم النكرة الموصوفة مختص بغير
الخبر او بكلمة اى او بالنكرة المستثناة من النفى للقطع بان هذا الحكم عام فى كل
عبد مؤمن وكل قول معروف ۞ قوله ۞ فيعم بعموم العلة آه فلا يحنث بمجالسة
عالمين واكثر بخلاف قوله لا يجالس الا رجلا حيث يحنث بمجالسة رجلين لان
النكرة اذا كانت موصوفة فالاستثناء بصفة النوع فيتناول ذلك النوع لصيرورته
مستثنى واذا كانت غير موصوفة فالاستثناء باسم الشخص فيختص به فان قيل

يجوز في الاولى ان يراد لا اجالس الا رجلا موصوفا بصفة العلم وفي الثانية لا اجالس
الرجال فهذا الفرق تحكم قلنا الحكم في النكرة الموصوفة متعلق بالصفة دون
الذات لسقوط اعتبارها بدون الصفة فكانت الصفة هي المعتبرة والمقصود بالذكر
فاعتبر تعميمها دون توحيد الذات الا اذا نص على اعتبار التوحيد واما اذا كانت
غير موصوفة والمستثنى منه غير مذكور فيقدر من جنس المستثنى ما يصح
منه الاستثناء لانه امر ضروري مقدر بقدر الضرورة فلو كان المستثنى عاما
يلزم استثناء الكل من الكل بلفظه وهو فاسد لان المستثنى منه عام لوقوعه في سياق
النفي ﴿ قوله ﴾ كان الرجل عاما ايضا قال ابو المعين رحمه الله هذا فيما اذا
كان المذكور غير متعين عند المتكلم والسامع الا بهذه الصفة ولا منصوص
على اعتبار التوحيد واما اذا كان متعينا عند المتكلم لعهد وقع له به من مشاهدة
سابقة له على التكلم غير انه غير متعين عند السامع لعدم المشاهدة او منصوص
على الوحدة فالنكرة لا تعم بعموم الصفة كما اذا قال رأيت في موضع كذا رجلا
كوفيا او رجلا واحدا لان الرجل المذكور تعين ذاته عنده بالعهد السابق
فلم يكن صيرورة الذات معتبرة متعلقة بوجود الصفة فلم يصر الاسم المنكر
تابعا لها في العموم ﴿ قوله ﴾ والنكرة في غير هذه المواضع آه قيل عليه هذا
يشمل النكرة المصدرة بكل والمستغرقة باقتضاء المقام كقوله تعالى علمت نفس
وقولهم تمرة خير من جرادة مع انها عامة واجيب عنه بان النكرة المصدرة بكل
بمنزلة المستثنى من هذا الحكم لمجيء حكمها فيما بعد وعموم نفس وتمرة مجاز لا
حقيقة على ارادة الكل من الجزء مع ان المراد من قوله خاص ان الخصوص حقه
واصله وهو لا ينافي عروض العموم باقتضاء المقام وقيل ثم النزاع في عموم
النكرة في الانشاء والخبر لفظي لان القائلين بالعموم لا يريدون شمول الحكم
لكل فرد حتى يجب في مثل ان تذبحوا بقرة ذبح كل بقرة بل المراد ذبح اي بقرة فلان
سمى هذا عاما فعام والا فلا والحنفية جعلوا مثل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا
عاما مع انه من هذا القبيل فان جعل مستغرقا فكل نكرة كذلك والا فلا جهة للعموم
وهذا الطعن على الحنفية شكر الله مساعيهم بانهم مناقضون لانفسهم حيث جعلوا

مثل من دخل آه عاما ولم يجعلوا النكرة فى موضع الاثبات كذلك مع انهما لافرق بينهما واجاب عنه السيد الشريف قدس سره بان العبارة فيمن دخل مستغرقة لكل فرد ولو على سبيل البدل بخلافه هنا فانها متعرضة لواحد يمكن تحققه فى ضمن اى معين ولاعموم فيه اصلا واجاب العلامة الفنارى رحمه الله بان علة خاصا بعارض القيد لاينافى علة عاما باصله كما فى من دخل الحصن اليوم وحده فبل كل احد ❁ قوله ❁ لكنها تكون مطلقة اى تدل على نفس الحقيقة من غير تعرض لامر زائد فان المطلق عند مشايخنا الحنفيين رحمهم الله هو المتعرض للذات دون الصفات لابالنفى ولابالاثبات والمهية فى نفسها لاواحدة ولاكثيرة وذلك لان اسم الجنس عندهم موضوع لنفس الطبيعة دون الافراد والفرق بينه وبين علم الجنس ان علم الجنس موضوع لها باعتبار الحضور الذهنى والتعين النوعى بخلاف اسم الجنس فهو دال عليها من غير تعرض لقيد ما وقيل عليه لانسلم عدم تعرض المطلق بقيد الوحدة للقطع بان معنى ان تذبحوا بقرة وتحرير رقبة ذبح فرد من البقرة واعتاق واحدة من الرقبة ولهذا فسره المحققون بالشايع فى جنسه بمعنى انه لحصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك من غير تعيين قلت اللفظ لايدل الا على معناه وهو نفس الحقيقة على التحقيق وعند اهله وحيث مايفهم منه الفرد فى مظانه انما هو من دلالة التنوين بدليل اطلاقه بدونها على الواحد والكثير واما الذين فسروا المطلق بقولهم انه الشايع فى جنسه ليسوا منهم فى شيئ بل هم القائلون بوضع اسم الجنس للفرد المنتشر وهو بمبعد من التحقيق وانى لهم التناوش من مكان سحيق وانما المحققون هم الذين فسروا المطلق بقولهم هو المتعرض للذات دون الصفات وذهبوا الى ان اسم الجنس موضوع للطبيعة دون الفرد المنتشر ❁ قـــوله ❁ فاذا اعيدت نكرة كانت آه اى الاصل فى الاعادة عند الاطلاق وخلو المقام عن القراين والدليل هو هذا التفصيل يعنى ان العبرة للثانى فان كان معرفة فهو الاول سواء كان معرفة او نكرة والا فغيره كذلك والا فكيف يمكن القول بإمراه هذه القاعدة فى مثل قوله تعالى امنوا بالله ورسوله والكتاب الذى نزل على رسوله والكتاب الذى انزل من قبل فانه اعيد المعرفة معرفة

مع المغايرة بينهما ومافى التلويح كقوله تعالى وهو الذى انزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب غلط فانه ليس فى القران اية على هذا التركيب بل نظم الاية الكريمة قوله تعالى وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا الاية وكذلك غلط فى ذكر آية سورة الانعام حيث اقحم فيها لفظ اليك بين قوله انزلناه وقوله مبارك وقال كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه اليك الى قوله آه وفى مثل قوله تعالى وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله فانه اعيد النكرة نكرة مع عدم المغايرة بينهما وفى مثل قوله تعالى وهذا الكتاب انزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا فانه اعيد النكرة معرفة مع المغايرة بينهما وفى مثل قوله تعالى انما الهكم اله واحد فانه اعيد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة بينهما وذلك لان المقصود من وضع القواعد هو التمكن من الاستدلال على مطلوب نظرى ومعلوم خفى بجعلها كبرى على صغرى سهلة الحصول واذا كان المطلوب معلوما فى نفسه محفوفا بقراين لفظية اوعقلية فالقاعدة مستغنى عنها وذهب صاحب الكشف الى ان العبرة للمعرفة منهما فان اعيدت النكرة نكرة فالثانية مغايرة للاولى والافعينها لان المعرفة تستغرق الجنس والنكرة تتناول البعض فيكون داخلا سواء قدم اواخر ومثل بشعر الفند الزمانى * شعر * صفحنا عن بنى ذهل * وقلنا القوم اخوان * عسى الايام ان يرجعن * قوما كالذى كانوا * وهذا البيت اورده ابو تمام الطائى فى كتاب الحماسة وتمامه شعر * فلما صرح الشر * فامسى وهو عريان * ولم يبق سوى العدوان * دناهم كما دانوا * مشينا مشية الليث * غدا والليث غضبان * بضرب فيه توهين * وتخضيع واقران * وطعن من فم الزق * غدا والزق ملآن * وبعض الحلم عند الجهل للذلة اذعان * وفى الشر نجاة حين لاينجيك احسان * واعترض عليه بان الاستغراق غير لازم من التعريف بل الاصل العهد وان اعادة المعرفة نكرة مع المغايرة بينهما كثير كما فى قوله تعالى ثم اتينا موسى الكتاب الى قوله وهذا كتاب انزلناه وان معنى كون الثانى عين الاول ان يكون المراد به هو المراد بالاول والجزء بالنسبة الى الكل ليس كذلك واجيب بان

وضمن هذا الفاضل العلامة ابو الحسن على ابن امر الله الحنائى من اعيان علماء الدولة العثمانية رحمه الله فى قوله شعر
لنا بالشام اخوان * بظهر العيب خوان *
وابدوا فى جفاشانا * به وجه الصفا شانوا *
وظنوا انهم وهلوا * وما غدروا وما خانوا *
فلما ان راينا الذهل * داب الناس مذ كانوا *
صفحنا عن بنى ذهل * وقلنا القوم اخوان *
منه رحمه الله تعالى

كلامه عند تعذر العهد وانتفاء القرينة وفي الايات صوارف عنه وقراين للمراد ولهذا تمسك بالبيت دون الايات وان مدلول الكل الافرادي ليس هو مجموع الافراد ابتداء بل واحد بعد واحد مع قطع النظر عن انضمام الغير الى ان يستغرق جميع الافراد فيكون مدلول النكرة عين المراد وداخلا فيه انتهاء ❁ قوله ❁ لان الاصل في اللام العهد ما لان الكلام في المعرف باللام دون المعرف بالاضافة وقد نص على ذلك بعضهم او لان الاضافة فرعه ومشاركة له في هذا الحكم فبيانه بيانها ❁ قوله ❁ اي اذا اعيدت المعرفة نكرة آه دفع لما عسى ان يتوهم من المتن ان المراد ان المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت مغايرة للاول واذا اعيدت نكرة كانت عينه ❁ قوله ❁ الاية نوقش فيه بانه ليس في موقعه لانها انما تذكر فيما اذا كان المذكور بعض آية وتعلق المقصود بما بعده وههنا قد تم الجملة ويمكن ان يقال ان المصنف رحمه الله اراد به الجملة الاولى واسقط الفاء لعدم تعلقها بالمقصود وافادة ايرادها تشويش الذهن بالالتفات الى ماقبلها ولا نسلم تمام المقصود بدون الجملة الثانية ❁ قوله ❁ والاصح ان هذا تاكيد آه اشارة الى ما وجه به شراح كلام فخر الاسلام رحمه الله قوله وفيه نظر بان الجملة الثانية ههنا تاكيد للاولى لتقريرها في النفس وتمكينها في القلب لانها تكرير صريح فلا تدل على تعدد اليسر كما لا يدل قولك ان مع زيد كتابا ان مع زيد كتابا على تعدد الكتاب وما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه خرج ذات يوم فرحا مستبشرا وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين ان صح فلا نسلم تعلقه بالاية وكذا ما روى عن عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس رضي الله عنهم ❁ قوله ❁ غير مذكور آه لعل مراده انه غير مذكور في اصل هذا الكتاب يعني اصول فخر الاسلام رحمه الله او غير مذكور في كلام المشايخ رحمه الله وقوله تعالى اهبطوا بعضكم لبعض عدو وقوله سبحانه ورفع بعضكم فوق بعض درجات وامثال ذلك يصلح نظيرا له او مراده انه غير مذكور مرادا به غير الاولى مع الخلو عن القرائن فلا يكون شيء من الامثلة المذكورة نظيرا له ولذلك مثل صاحب الكشف بما ورد في الشعر دون الايات ❁ قوله ❁ وهي نكرة تعم بالصفة آه كسائر النكرات والمراد الوصف المعنوي

لاخصوص

لاخصوص النعت النحوى لان مابعدها قد يكون خبرا وصلة وشرطا نحو ايكم احسن عملا وايكم يأتيني بعرشها وايا ماتدعوا فله الاسماء الحسنى قيل والاظهر ان عمومها بحسب الوضع للفرق الظاهر بين اعتق عبدا من عبيدى دخل الدار واعتق اى عبيدى دخل الدار وصحة توحيد الجواب مثل عمرو اوزيد وعود ضمير المفرد فى مثل اى الرجال اتاك لاتدل على الخصوص ورد بمنع ان هذا الفرق لاجل عموم كلمة اى لم لايجوز ان يكون من اشتمال قوله عبدا على التنوين الدال على الفردية دون اى ولانسلم عمومها من غير وصف وبان الاستدلال على هذا المدعى ليس بصحة الجواب بالمفرد وعود ضميره اليه بل بعدم الصحة الابه كما صرح به صاحب الكشاف رحمه الله على انه فى مانحن فيه كثير بل مطرد وفى غيره قليل ❁ قوله ❁ لايعتق الاواحد وهو الاول ان وقع الضرب على الترتيب لعدم المزاحم والا فمن اختاره المولى منهم ❁ قوله ❁ قطع الوصف عنه آه لان الضرب انما اضيف الى المخاطب دون النكرة التى عبر عنها باى ❁ قوله ❁ وهذا الفرق مشكل من جهة النحو آه اجاب عنه صاحب الكشف بان الضرب قائم بالضارب فلا يقوم بالمضروب لامتناع قيام الوصف الواحد بشخصين بخلاف قوله والله لااقربك الايوما اقربك فيه حيث يعم بعموم الوصف مع الاسناد الى ضمير المتكلم حيث لايكون ايلاء فله ان يجامعها متى شاء لان الفعل متصل بالزمان حقيقة فيجوز صيرورة اليوم عاما وبان المفعول به فضلة يثبت ضرورة فيتقدر بقدرها فلا يظهر اثره فى التعميم بخلاف المفعول فيه فان صرح به وقصد وصفه بصفة عامة مع ما بين الفعل والزمان من التلازم واعترض عليه بان الضرب صفة اضافية لها تعلق بالفاعل والمفعول وهو وصف لكل منهما ولا امتناع فى قيام الاضافيات بالمضافين وبان اثر المفعول ههنا انما هو فى ربط الصفة بالموصوف لا فى التعميم وكونه ضروريا لاينافى الربط كالفاعل والجواب ان الفعل متى اسند الى الفاعل كان المصدر هو المصدر المعلوم وهو صفة الفاعل والمصحح لتوصيفه به والذى يكون صفة للمفعول هو المصدر المجهول وهو ماءخذ فعله وهما متغايران بالذات ومن مقولتين متباينتين فلما اسند الفعل الى المخاطب

الفاعل ههنا كان هو المصدر المعلوم فقد قطع الربط عن الغايب المضروب
بمعنى انتفاء مصداق الحمل ومطابق الحكم ومصحح الوصف عنه بخلاف الظرف
المفعول فيه وهو متحقق فيهما على كل حال وقد نص هذا المعترض فى شرح
المقاصد وغيره على ان امتناع قيام الاضافيات المحضة بمحلين من البديهات التى
يكفى فيها التنبيه وهو كذلك بالضرورة وكون اتصال الفعل المتعدى بالمفعول
به اشد لاحتياجه فى التعقل والوجود جميعا دون المفعول فيه فلان احتياجه اليه
فى الوجود فقط فمع انه مما لادخل له فيما نحن بصدده معارض بان الزمان يدل
عليه الفعل وضعا وانه لازم لكل فعل متعدا وغيره وكون احتياجه اليه لانه فعل
بخلاف المفعول به حيث لا يلزم لكل فعل ولا يدل عليه ولا يحتاج اليه لانه فعل بل
لانه متعد وتحقيق ذلك ان الفاعل اذا احدث فعلا صدر منه صفة حقيقية تقوم
بالمنفعل وصفتان اعتباريتان تقوم احديهما بالفاعل وهو المصدر المعلوم
ومبنى فعل ومن مقولة ان يفعل والاخرى بالمفعول وهو المصدر المجهول ومبنى
فعل ومن مقولة ان ينفعل والمقولات حقايق مختلفة متباينة والصفة الحقيقة التى هى
الحاصل بالمصدر هى غاية المقولتين ومنتهاهما وتكون كما وكيفا ووضعا واينا
ففى المثال المذكور فى المتن اولا وصف بالفعل العبيد فيعمهم بالوصف دون المفعول
المخاطب وفى المثال الثانى وصف به المخاطب الفاعل دون العبيد المفعولين
اذ تقرير الفعل صفة للفاعل يقطعه عن المفعول فلله در قدماء المشايخ الحنفية
رحمهم الله ما ادق نظرهم فى معانى الكلم وما اعرفهم بغوامض الحكم ❁ قوله ❁
وليس البعض اولى آه منع ذلك بان السابق اولى وارجح على تقدير ضربهم
على الترتيب للوحدة من كل وجه فيتحل به اليمين ولا يعتق احد من اللاحقين
ولا يلزم من عدم الاولوية على تقدير الاجتماع عتق كلهم لجواز ان يعتق
واحد مبهم ويكون الخيار للضارب بالتخيير الحاصل من المولى على ماهو مبنى
كلامه او الى المولى على ماهو المذهب الاترى انه يعتق الواحد المبهم فى اعتق
واحدا من عبيدى مع خيار التعيين الى المولى والجواب عنه ان المولى انما علق
العتق فيما نحن فيه على ضرب عبيده وقد حصل ولعل المصنف لا يسلم مدخلية

السبق فيه ولا الاخيار من احد وقد امكن تصحيح كلامه بهذا الوجه مع بقا معنى الوحدة فلا حاجة الى اعتبار السبق واختيار المعتق بخلاف العتق المبهم فانه لما اوقعه كان له تعيين المراد صيانة لكلامه عن الفساد ﴿ قوله ﴾ اذ هنا يملك التخيير آه قيل عليه هذا غير مطرد فى مثل اى عبيدى وطائه دابتك اوعضه كلبك فهو حر لانه لا يتصور فيه الاختيار من الفاعل المخاطب قلت لا شك فى اختيار المخاطب فى المثال الذى اورده المصنف رحمه الله واما فى ما لا يكون التخيير مفوضا الى المخاطب يقع اختيار الفاعل ويثبت الواحد لا بمعنى انه يعتق واحد مبهم يتخير فى تعيينه الفاعل بل بمعنى ان العتق يقع على من اتفق له اختيار الفاعل فى فعله فى صورة الانفراد ويكون عتقا مبهما فى صورة الاجتماع ويكون الخيار فيه الى المولى او المخاطب صونا للوحدة بل يجرى هذا فى مثل اى عبيدى اصابه الحمى او اخذه الوجع وفى الصورة الثانية علق على ضرب المخاطب الذى هو وصف له وليس فيه معنى الوحدة فيما ضرب على الاجتماع ولا مدخل فيه بتفرد كل المضروبين بوصف المضروبية والحاصل ان فى المثال الاول الضرب صفة العبيد فيعمهم بالوصف على راى المشايخ رحمهم الله ويكون هو المعلق عليه ويعتق الكل مع بقاء معنى الوحدة على راى المصنف رحمه الله وفى المثال الثانى قطع الوصف فلا تعم على رايهم ويبطل معنى الوحدة اذا عم على رايه فلا يعتق الا الواحد وينحل اليمين بالاول فى صورة الترتيب ولا يقع شئ فى صورة الاجتماع ولو سلم فيكون عتقا مبهما يكون الخيار فيه الى المولى فليتامل ﴿ قوله ﴾ وهو يقع خاصا آه بجمع الصلة وافراد ما نظرا الى اللفظ والمعنى لتعدد ابعاضها كما فى الايتين واعترض عليه بان العموم فى من دخل دار ابى سفيان آه ليس فى جميع ما يصلح كلمة من بل فى كفار مكة يوم الفتح من دخل داره ومثله ثابت فيهما العموم مما جميع من سمع ومن نظر من المنافقين فكيف يجعل الاول عاما والثانى خاصا واجيب بان المراد فى الاول كل من دخل منهم فى هذا اليوم وفى الثانى ليس كل من يستمع وينظر ﴿ قوله ﴾ يعتق الكل آه من الاعتاق وكذا فى قوله يعتقهم الا واحدا يعنى يكون له ولاية الاعتاق اذ لا يقع العتق بنفس المشية لان فى المسئلة الاولى

تعم بعموم الصفة التي هي مشية الفاعل وهو العبيد وفي الثانية المشية صفة للشائي
فلا تكون صفة للعبيد فلا تعم وقيل انما ترجح البيان وتاكد العموم
في الاولى على التبعيض الاصل في من بقرينة اضافة المشية الى ماهو
من الفاظ العام كقوله تعالى فأذن لمن شئت منهم بقرينة واستغفر
لهم وقوله ترجي من تشاء منهن بقرينة ذلك ادنى ان تقر اعينهن لان المناسب
عموم الاستغفار وعموم الاقرار واما في الثانية فلخلو الكلام عن تلك القرينة
كما في من ينظر ويستمعون فبقي كلمة من على التبعيض الذي هو الاصل
والشايع الكثير الاستعمال فلو وقع الاعتاق على الترتيب يعتق من عدا الاخير
في المسئلة الثانية والا فيكون الخيار الى المولى ۞ قوله ۞ ولانه متيقن آه
اعترض عليه بان البعضية التي يدل عليها من هي البعضية المجرد لا الاعم منها
باتفاق النحاة ولذلك احتاجوا في التوفيق بين قوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم
وقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا وقالوا لا يبعد غفران الجميع لقوم
والبعض لقوم اوخطاب البعض لقوم نوح عليه السلام وخطاب الجميع لهذه الامة
ولم يذهب احد الى ان البعضية لاتنافي الكلية وحينئذ لانسلم ان التبعيض متيقن
واجاب عنه السيد الشريف قدس سره بان الفاضل الرضي قد صرح بعدم
المنافات حيث قال واذا كان خطابا لامة واحدة فغفران بعض الذنوب لاينافي
غفران كلها بل عدم غفران بعضها يناقض غفران كلها انتهى وبان المراد من
قوله التبعيض متيقن ان تعلق الحكم بما صدق عليه البعض متيقن على تقديري
التبعيض والبيان فلم يدع ان التبعيض هو مفهوم لفظ من متيقن يدل على
ذلك انه قال فارادة البعض متيقنة وارادة الكل محتملة كيف وقد وقع في كثير من
النسخ هكذا اي البعض متقين والحاصل انه اخذ القدر المشترك بين التبعيض
والبيان وحكم بانه متيقن ومراده كون العمل مخصوصا بالبعض هذا ويكون
ضمير قوله ولانه الى البعض المفهوم من التبعيض ۞ قوله ۞ فيبطل التبعيض
آه قيل عليه انه اذا كان على تقدير المشية دفعة واما على تقدير الترتيب فيصدق
على كل واحد انه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد فيكون معنى

التبعيض

التبعيض مراعى مع عموم الوقوع كما فى المسئلة الاولى والجواب ان الاولى انما علق العتق على مشية المخاطب ولا مدخل فيه لشيئ اخر والمتاخر كالمتقدم فى كونه ممن تعلق به مشية المخاطب وليس البعض اولى من البعض فيسقط معنى التبعيض بالكلية وهو خلف ﴿ قوله ﴾ فى غير العقلاء وقد يستعمل مجازا فى غير ذلك يدل عليه ما روى انه لما انزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال ابن الزبعرى قد عبدت الملائكة والمسيح افرايتهم يعذبون فقال عليه الصلوة والسلام ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل وفى الكشاف وغيره فى تفسير قوله تعالى والسماء وما بنيها اى والقادر الذى بنيها ﴿ قوله ﴾ وقد مر وجههما اى وجه القولين اما وجه قول ابى حنيفة رحمه الله فان من للتبعيض فيجب ان يكون المفوض اليها مشية البعض من الثلاث واما وجه قولهما فهو ان من للبيان والثلاث تمام العدد المشروع فى الطلاق ﴿ قوله ﴾ وهما محكمان قيل يعنى انهما لا يقعان خاصين بان يراد من كل رجل وجميع الرجال الواحد وليس المراد انهما لا يقبلان التخصيص فان قوله تعالى الله خالق كل شيئ وهو على كل شيئ وكيل وقوله سبحانه وخلق كل شيئ فقدره تقديرا خص منهما البارى تعالى واما الذى وقع فى اكثر نسخ التلويح من قوله والله خلق كل شيئ فليس بموجود فى نظم التنزيل وقد عرفت ان القصر بالعقل كالقصر بغير المستقل لا يورث شبهة فى الدلالة فخروج البارى من هذا الحكم لا ينافى الاحكام وقال البيضاوى رحمه الله الشيئ يختص بالموجود لانه مصدر شاء اطلق بمعنى شاء تارة وحينئذ يتناول البارى تعالى كما فى قوله تعالى قل اى شيئ اكبر شهادة قل الله وبمعنى مشئ اخرى اى مشئ وجوده وما شاء الله فهو موجود فى الجملة وعليه قوله تعالى ان الله على كل شيئ قدير ﴿ قوله ﴾ بخلاف سائر ادوات العموم كالمحلى باللام ومن فانه سبق انهما يقعان خاصين ﴿ قوله ﴾ فان دخل الكل على النكرة اى اذا اضيفت اليها توجب احاطة الافراد واذا اضيفت الى المعرفة توجب احاطة الاجزاء لعدم الافراد فيصح كل رمان ماكول وكل رجل يشبعه هذا الرغيف وكل الرجال يحمل هذا الحجر لا كل الرمان ماكول وكل الرجال يشبعه هذا الرغيف وكل الرجل يحمل هذا الحجر ومثل قول

الشاعر * شعر * قد اصبحت ام الخيار تدعى * على ذنبا كله لم اصنع * ما اول فلعله مبنى على تقدير جزء منكر ﴿ قوله ﴾ معا احتراز عن دخولهم على التعاقب فيختص الاول بالنفل فيه لان الاول هو الفرد السابق على غيره من جنسه فلا يصدق على غيره ﴿ قوله ﴾ المتخلف الذى يقدر دخوله عند فتح الحصن للامر من معنى الاول ﴿ قوله ﴾ بخلاف من دخل بدون لفظ كل فدخل عشرة معا فقيل اى لم يكن لهم لا الواحد منهم شيىء لانه ليس عموم من على سبيل الاجتماع كعموم جميع ولا على سبيل الانفراد كعموم كل بل عموم الجنس بل عمومه انما يثبت ضرورة ابهامه كالنكرة فى موضع النفى فلا مشاركة تصحح الاستعارة ورد بانه لم يجوز كون العموم جامعا وصح استعارة الجميع للكل مع مخالفتهما فى قيد الاجتماع والانفراد مع ان عموم من وضعى لا استعمالى كالنكرة فى سياق النفى وقيل معناه ان العشرة تستحق نفلا واحدا لان من شرطية فلا تدل على العموم ويثبت الاقل صيانة لكلام العاقل عن الالغاء ﴿ قوله ﴾ عام على سبيل البدل قيل هذا مخالف لما ذكره شمس الائمة وفخر الاسلام ان كلمة كل يحتمل الخصوص نحو كلمة من كما اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخلوا على التعاقب فالنفل للاول خاصة لاحتمال الخصوص فى كلمة كل فان الاول اسم لفرد سابق وهذا الوصف تحقق فيه دون من دخل بعده ورد بان التحقيق انهما عامان وضعا وقد يقعان خاصين بعارض قيد وكلاهما مبنى عليه وجعله خاصا بعارض القيد لا ينافى كونه عاما باصله ﴿ قوله ﴾ فيتعدد الاول ويكون المراد منه السابق الغير المسبوق لا الفرد منه فلا يرد انه يقتضى استحقاق كل واحد غير الاخير فى صورة التعاقب وهو خلاف تصريحهم ﴿ قوله ﴾ الاول عبارة عن الفرد السابق آه قيل عليه ان اولا ههنا ظرف بمعنى قبل وليس من اوصاف الداخلين ولذلك صح دخول التنوين عليه قال فى الصحاح اذا جعلته صفة لم تصرفه تقول لقيته عاما اول والمعنى اول من هذا العام واما اذا لم تجعله صفة صرفته تقول لقيته عاما اولا اى قبل هذا العام فكان المراد بقولهم الاول اسم للفرد السابق ان الداخل اولا مثلا اسم لذلك ﴿ قوله ﴾ فالقرينة هى ما ذكره المصنف رحمه الله من ان تخلف غيره لا يوجب

حرملن الاول عن استحقاق النفل لاما فى التلويح من ان هذا للتشجيع الى اظهار الجلادة فلما استحقه الجماعة بالدخول اولا فالواحد اولى لان الجلادة فى ذلك اقوى لان الاولوية فى حيز المنع اذ المقصود التحريض والحث والتشجيع لفتح الحصن لا مطلقا والفتح ربما لا يتيسر بدخول واحد فيكون دخول الجماعة هو المقصود ﴿ قوله ﴾ وهذا بحث فى غاية التدقيق آه قيل عليه لو حملوا الجميع على حقيقته وجعلوا استحقاق المنفرد كمال النفل ثابتا بدلالة النص لكفى ورد بان المقصود من التنفيل التشجيع لفتح الحصن وهو ربما لا يتيسر بدخول الواحد فيكون دخول الجماعة ادخل فى المقصود من دخول الواحد والثابت بدلالة النص يجب ان يكون مثله او اقوى ﴿ قوله ﴾ حكاية الفعل آه يريد نقل مسئلة ذكرت فى بعض كتب الاصول من ان الفعل المثبت لا عموم له على ما حققه السيد الشريف قدس سره وهو كما ترى معنونة بحكاية الفعل وهى غير المسئلة التى تعنون بحكاية الحال مثال الاولى صلى فى الكعبة وقنت فى الصبح ومثال الثانية قضى بالشفعة للجار ونهى عن بيع الغرار يدل على ذلك تمثيل المصنف وتعليله وعدم ذكره الخلاف فيه ومنعه كون مثل قضى بالشفعة منها فما فى التلويح تحرير محل النزاع انه اذا حكى الصحابى فعلا من افعاله صلى الله عليه وسلم بلفظ ظاهره العموم مثل نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار هل يكون عاما لا آه ليس بشيء لكونه مبطلا فى المقصود وخلطا بين المطلبين ﴿ قوله ﴾ نحو صلى قيل عليه انما يكون من محل النزاع على تقدير عموم الفعل المثبت فى الجهات والازمان والجواب عنه ان المسئلة مما اتفق عليه الحنفية والشافعية وليست من محل النزاع وجعله منه مبنى على ما توهم من كون هذه المسئلة عين مسئلة حكاية الحال بلفظ ظاهره العموم ﴿ قوله ﴾ بالقياس اى بالدليل من دلالة نص او قياس فقه او نحو ذلك ﴿ قوله ﴾ قال الشافعى رحمه الله نسبة هذا القول اليه غير صحيحة وان وقعت فى الهداية والكافى وغيرهما لان مذهبه كمذهبنا فى جواز النفل والفرض جميعا على ما صرح به المصنف فى شرح الوقاية وشراح الهداية وغيرهم وهو الموجود فى كتب الشافعية وانما لم يجوز الشافعى الصلوة فى الكعبة الى الباب

مطلب حكاية الفعل

اذا كان مفتوحا والعتبة غير مرتفعة ولاسترة هنالك فقدر مؤخرة الرحل ﴿ قوله ﴾ فليس من هذا القبيل قيل عليه مدلول الكلام ليس الا الاخبار عن النبى صلى الله عليه وسلم بانه حكم بالشفعة للجار ولا معنى لحكاية الفعل الا هذا قال السيد الشريف حاصل كلام المصنف رحمه الله ان الراوى فى الاول احكى ملى نقل فعل من افعاله عليه الصلوة والسلام وليس له عموم اصلا وفى الثانى ذكر حالا متضمنا للقول فالظاهر انه نقل بمعناه فيكون عاما ولو سلم انه بيان لحال فى قضية معينة فالظاهر انه فهم العموم من كلامه ولو بقرينة ولذلك اسند القضا على العموم اليه فيكون حجة وحينئذ لا يتوجه عليه شئ من ماتخيله قلت ومن تخيلاته ان الاحتجاج انما هو بالمحكى لا بالحكاية والعموم فى الحكاية لا المحكى ضرورة ان الواقع لا يكون الا بصفة معينة وذلك لان بيانه يفيد ان العموم فى المحكى ومنها ان عموم لفظ الجار لا يضر بالمقصود اذ ليس النزاع الا فيما يكون حكاية الصحابى بلفظ عام وانت قد علمت من كلام السيد قدس سره ان العموم فى المحكى والحكاية مستندة اليه فكيف لا يكون حجة ام كيف يصح النزاع ومنها ان جعل قوله قضى بالشفعة بمنزلة قوله قضى بها لكل جار غير صحيح بعد تسليم كونه حكاية للفعل ضرورة ان الفعل انما وقع فى بعض الجيران وقد عرفت من تحقيق السيد الشريف ان هذا ليس حكاية فعل بل حكاية حال متضمن للقول بمعناه ولو سلم فالظاهر انه فهم العموم من كلامه ولو بقرينة بدليل اسناد القضاء اليه على العموم ﴿ قوله ﴾ وهو عام قيل وليس النزاع الا فيه ورد بان النزاع لا يتصور فيما حكى بلفظ عام لانه اذا قال صلى جميع الصلوات فى الكعبة او قضى بالشفعة لكل جار يكون نقل الحديث بالمعنى ولا نزاع فى عمومه لاحد وانما الخلاف فيما حكى الصحابى حالا بلفظ ظاهره العموم فالحنفية على عمومه والشافعية على نفيه ولعل الخلاف مبنى على ان تاول الصحابى حجة ام لا ﴿ قوله ﴾ لا انه نقل الحديث بالمعنى قيل عليه هذا خلاف المفروض لان التقدير فى حكاية الفعل ورد بان جعله بمنزلة ذلك القول ليس بفرع حكمه عليه الصلوة والسلام بصيغة العموم ونقل الراوى اياه كذلك بل يفهم العموم بطريق من الطرق الصحيحة مثل ان يقضى بحضر

من

من الراوى مرارا كثيرة بالشفعة لكونه جارا من غير ان يعبر بصيغة العموم
فلما ترتب الحكم على الوصف الدال على العلية اخذ منه العموم ونقله به او يقضى
لجار بخصوصه وكان سمع منه عليه الصلوة والسلام حكمى على الواحد حكمى
على الجماعة ونحو ذلك هذا قلت قوله حكمى على الواحد اشتهر بين الفقهاء
والاصوليين من قول النبى صلى الله عليه وسلم الا انه لا يعرفه الحفاظ قال ابن
كثير لم ار له سندا قط ولم يعرفه المزى والذهبى وغيرهما وقد جاء ما يؤدى
معناه فيما اخرجه مالك والنسائى وابن حبان وصححه الترمذى عن اميمة بنت
رقيقة اتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فى نسوة نبايعه على الاسلام فقلت
يا رسول الله هلم نبايعك فقال انى لا اصافح النساء وانما قولى لمائة امراة كقولى
لامراة واحدة وفيما اخرجه الطبرانى والحاكم انما قولى لامراة كقولى لمائة امراة وفى
مسند احمد وطبقات ابن سعد باللفظين كليهما وكما ان رجم ماعز مفيد للعموم
لغيره ممن حاله كحاله ۞ قوله ۞ مسئلة هذه المسئلة موضوعة لبيان العوارض
التى تعرض العموم مثلا اذا قارن عموم اللفظ خصوص السبب هل يخرجه عن
العموم ام لا ۞ قوله ۞ اما ان لا يكون مستقلا اى لا يكون كلاما مفيدا بدون
اعتبار غيره من السؤال او الحادثة ۞ قوله ۞ فيقول بلى وهى لايجاب النفى
السابق استفهاما كان او خبرا فلا يصح بلى فى جواب اكان لى عليك كذا ولا نعم
فى جواب اليس لى عليك كذا وما ورد فى الشعر من قوله * شعر * وقد بعدت
الوصل وبينها * بلى ان من دار القبور ليبعدا * شاذ وما وقع فى كتاب الايمان من
صحيح البخارى انه عليه السلام قال لاصحابه اترضون ان تكونوا ربع اهل الجنة
قالوا بلى وفى كتاب الهبة من صحيح مسلم ايسرك ان يكون لك فى البر سواء
قالوا بلى وفيه ايضا انه قال انت لقيتنى بمكة قال المجيب بلى وغير ذلك مما
ورد فى كتب الاحاديث فلا ينتهض حجة فى العربية لعدم التيقن بانه لفظ النبى
عليه السلام او واحد من اصحابه فانها لم تدون الا فى القرن الثانى وكانت
الرواة يروونها بالمعنى ليفهم الاعجمى والمولد ومن لا يحسن العربية
ثم دونت على حسب ما سمعت من الرواة ويؤيد ذلك ان الحديث الذى
جاء على خلاف الجادة فى العربية ربما يصح بطريق اخر على وفق القاعدة

المشهورة قال ابوحيان الاندلسى ولم يعهد لاحد من ائمة العربية من البصريين ولا من الكوفيين الاستشهاد بما وقع فى كتب الاحاديث على القواعد العربية وانما شذ ابن مالك من المتاخرين فى ذلك وفصل بعضهم وقال بجواز الاستشهاد ان كانت الرواة كلهم من العرب والافلا يسوغ اصلا ﴿ قوله ﴾ هذا نظير آه اى ليس لى عليك وقولها كان لى عليك ﴿ قوله ﴾ حملا للزيادة وهو قوله اليوم على الافادة وهو الاكل فى هذا اليوم سواء كان عنده او لاعنده وان حمل على الجواب بقى قوله اليوم لغوا الافائدة فيه ويجب صيانة كلام العاقل عنه وذلك ظاهر لامرية فيه ﴿ قوله ﴾ وعند الشافعى يحمل على الجواب فلا يحنث ان تغدى عند غيره ﴿ قوله ﴾ لا لخصوص السبب قيل عليه فيلزم جواز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد ولم يكن لنقل السبب فائدة ولما طابق الجواب السوءال ورد بالمنع لان العلم فى السبب محكم فلا يمكن تخصيصه منه ولا نسخه وبان فوائد النقل كثيرة لا تنحصر فى خصوص الحكم وبان المساوات فى العموم والخصوص غير واجبة وانما الواجب هو الكشف عن السوال وبيان حكمه ﴿ قوله ﴾ حكم المطلق آه المطلق عند الائمة الحنفية رحمهم الله مايدل على الذات دون الصفات لا بالنفى ولا بالاثبات بناء على ان اسم الجنس مثل علم الجنس فى كونه موضوعا للحقيقة على ما هو التحقيق دون الافراد المنتشرة كما هو الرئى المرجوح والقول الضعيف ولقد ابعد الله عن التحقيق من فسره بانه الشايع فى جنسه بمعنى انه حصة من الحقيقة محتملة لحصص كثيرة من غير شمول ولا تعيين فانه مبنى على كون اسم الجنس موضوعا للفرد المنتشر مع القصور فى عبارته اذ مراده ما دل على شايع فى جنسه وصدقه على المقيد نحو رقبة موءمنة وايجابه تحقق الواسطة بينهما فان قيل انما فسروا به لان الحكم انما يتعلق بالافراد دون المفهومات قلنا مايدل عليه المطلق هو المهية والحكم يتعلق بها ولكنها لا توجد الا فى ضمن فرد ما فيحصل هو الواجب بكل واحد من افراده وحيث ما يفهم الفردية تفهم من التنوين لا من اللفظ المطلق ﴿ قوله ﴾ فان اختلف الحكم كقولك اطعم رجلا واكس رجلا عاريا فان الحكم فى

احدهما الاطعام وفى الاخر الاكساء ﴿ قوله ﴾ فصار كقوله لاتعتق عنى رقبة
كافرة قيل عليه هذا ليس من باب حمل المطلق على المقيد بل قيد المطلق فيه
بقيد اخر فان المقيد رقبة كافرة والمطلق قيد بالمؤمنة واجيب عنه بان المطلق
قيد بنفى الكافرة فيثبت المؤمنة لانتفاء الثالثة وهذا هو مراد المصنف رحمه الله
فيما نقل عنه ان معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بقيد ما سواء كان هو
المذكور فى المقيد اوغيره لانه فى مقابلة اجراء المطلق على اطلاقه ومعناه عدم
تقييده بقيد ما بدليل انهم اوردوا علينا الاشكال بتقييد الرقبة بالسلامة مع ان
المذكور فى المقيد هو المؤمنة لا السليمة على ان ذلك مناقشة فى المثال ﴿ قوله ﴾
ككفارة اليمين آه وهما حادثتان وردفيهما الحكم المتحد وهو تحرير الرقبة مطلقا
فى احديهما كما فى قوله تعالى لايؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يؤاخذكم
بما عقدتم الايمان فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ماتطعمون اهليكم
اوكسوتهم اوتحرير رقبة ومقيدا فى الاخرى حيث قال الله تعالى ومن قتل مؤمنا
خطاء فتحرير رقبة مؤمنة ﴿ قوله ﴾ يحمل بالاتفاق لامتناع الجمع بينهما
يعنى فيما ورد المطلق والمقيد فى الحكم واتحدت الحادثة لافى خصوص هذا
المثال وانما اختاره لتضمنه الجواب عما يقال انكم حملتم المطلق على المقيد مع
اختلاف الحادثة حيث شرطتم التتابع فى صوم كفارة اليمين حملا على ماقيد فى
كفارة القتل والظهار وحاصل الجواب انما حملناه على مقيد وارد فى قراءة
ابن مسعود رضى الله عنه فى هذه الحادثة فانها يجوز بها الزيادة على الكتاب
لكونها مشهورة ولم يقيد الشافعى رحمه الله الايام بالتتابع فى كفارة اليمين لان
القراءة الغير المتواترة ليست بحجة عنده كما ظن لانه ليس بمذهب للشافعى
رحمه الله فانه عمل بها فى مواضع منها قطع يمين السارق ومنها الرضاع ونحوه بل
تركه لترجحه لدليل اخر عنده ولعل ذلك ماروى عن عائشة نزلت فصيام
ثلاثة ايام متتابعات فسقطت متتابعات اخرجه الدار قطنى وقال اسناده صحيح
وسيأتى فى ركن السنة فان قيل فلم لم يقيد بما ورد فى حادثة اخرى على ماهو
مذهبه قلنا لوما من شرط الحمل عنده ان يكون القيد نوعا واحدا والصوم فى كفارة

الظهار والقتل مقيد بالتتابع وفى الحج التمتع بالتفريق وهملو عان ﴿ قوله ﴾ هذا اذا كان الحكم مثبتا آه ويدخل فيه نحو قوله اعتق عنى رقبة ولا تعتق عنى رقبة كافرة فان قيل الحكمان فيه مختلفان بالنفى والاثبات فكيف يكون منه قلنا لعله اعتبر ان الحكم فيهما الاعتاق نظرا الى الحاصل اذ قوله لا تعتق رقبة كافرة بعد قوله اعتق عنى رقبة فى معنى اعتق عنى رقبة مؤمنة ويؤيده عدم تثليثه القسمة ﴿ قوله ﴾ فان كان منفيا آه قيل عليه هذا من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد ولا يخفى عليك ان الاطلاق والتقييد لا ينافيه تسلط ماينفيد العموم على انه مناقشة فى المثال وليس من دأب المحصال ﴿ قوله ﴾ اذ لا تنافى فى الاسباب لجواز ان يكون السبب هو المطلق بلا مدخل من القيد فيه ﴿ قوله ﴾ لان المطلق اى للشافعى فى حمل المطلق على المقيد ولو عند اختلاف الحادثة وكونهما فى السبب ﴿ قوله ﴾ نعم اذا تعارضا قولهما لموجب والتزام مايلزمه المعلل بتعليله مع بقاء النزاع فى الحكم المقصود ﴿ قوله ﴾ فى صوم ثلاثة ايام متتابعات فى قرأة ابن مسعود رضى الله عنه مع القرأة المشهورة وفيه اشارة الى ان التعارض فى اتحاد الحادثة والحكم لا يكون الا اذا وردا فى الحكم وكذا ماروى عن النبى عليه السلام صم شهرين وروى شهرين متتابعين ﴿ قوله ﴾ لا تسألوا عن اشياء الآية وجه الاستدلال بهذه الآية انها سيقت للنهى عن السوال عن المسكوت عنه لكونه طلبا لما لا حاجة اليه واشتغالا بما لا يعنى وذلك عند امكان العمل بما ورد به التكليف كما فى المطلقات ولا شك ان المطلق لما امكن العمل به من غير نظر الى غيره فتقييده بما ورد فى محل آخر كالسوال عن المسكوت عنه فى كونه طلبا لما لا حاجة اليه واشتغالا بما لا يعنى وكون الوصف فى المطلق فى صورة اختلاف الحادثة مسكوتا عنه ضرورى بخلاف ما اذا لم يمكن العمل كما فى صورة التعارض والمجملات فانه يقيد ويطلب المبين لعدم امكان العمل بدونه على مايفيده قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فظهر ان النهى عن السوال فيما امكن العمل بدونه والامر به فيما لم يمكن العمل بدونه وانما لا يمكن العمل بهما عند تعارضهما كما اذا وردا فى الحكم واتحدت الحادثة ولا تعارض فى المتنازع

فيه

فيه قط الا ترى ان الشارع لو قال لوجبت فى كفارة القتل اعتاق رقبة مؤمنة وفى كفارة اليمين اعتاق رقبة مؤمنة كانت او كافرة لم يكن فيه تعارض اصلا وهو ظاهر ﴿ قوله ﴾ وقال ابن عباس رضى الله عنهما قيل عليه قول الصحابى ليس بحجة عند الخصم وانت تعلم ان الدليل لما قام على ذلك فتسليم الخصم مما لا حاجة اليه على ان التمسك بالنظر الى قوله ما ابهم الله وفهمه ايهام القيد فى المطلق فيكون امرا لغويا وهو ممن يقوم قوله حجة فى العربية لكونه من اهل اللسان وعلامة التاويل وحبر الامة وترجمان القران وقد انطبق العلماء على الاحتجاج بقول الشعراء وارباب الفصاحة فى اللغة كامرئ القيس والاعشى والنابغة فكيف لا بابن عباس رضى الله عنهما وهو صحابى كبير وعالم متقن ﴿ قوله ﴾ وعامة الصحابة آه والاستدلال فى ذلك من حيث انهم فهموا ام المرءة مبهمة من القيد مع انها مقيدة بالمدخول فى الربايب وهم اهل اللسان يثبت بشهادتهم العربية حيث قال عمر رضى الله عنه ام المرءة مبهمة فى كتاب الله تعالى فابهموها اى فاطلقوها وعليه انعقد اجماع من بعدهم فهو دليل اخر لم يتعرض له المصنف رحمه الله وما قيل ان الاجماع على عدم حمل المطلق على القيد فى صورة لا يكون اجماعا على الاصل الكلى لجواز ان يكون لدليل لاح لهم فى هذه الصورة ليس بشئ لان ذلك ليس لدليل اخر لاح لهم بل لان احدهما مطلق والاخر مقيد وان مسند اجماعهم هو الابهام فيكون هو بمنزلة العلة المنصوصة فيعم ولان التقييد لما قدر انه كلام العرب فيكون دليلا قطعيا فلا يمكن صرفه عن ظاهره الا بدليل قطعى على ان الصورة الجزئية وان لم تصلح لاثبات الحكم الكلى لكنها صالحة للنقض وهو المراد ههنا على ما يفيده قوله فهذه الدلايل لنفى المذهب الاول ﴿ قوله ﴾ ولان اعمال الدليلين واجب ولو حمل المطلق على المقيد يلزم ابطاله لعدم دلالة المقيد على اجزاء مالم يوجد فيه القيد نعم يحصل العمل بالمطلق اذا عمل بالمقيد وبينهما بون بعيد وما قيل حكم المقيد يفهم من المطلق فلو لم يحمل عليه يلزم الغاء المقيد ليس بشيء لان كلا منهما عامل فيما ورد فيه ولا نسلم فهم حكم المقيد من المطلق مثلا وجوب تحرير الرقبة المؤمنة فى كفارة القتل من وجوب تحرير الرقبة فى كفارة اليمين والقول بانه يفيد استحباب

المقيد وفضله وانه عزيمة والمطلق رخصة ونحو ذلك ففيما ان المراد بالتقييد
ان كان وجوب القيد فليس ذلك حكم المقيد على تقدير عدم الحمل وان كان
اجزاء المقيد فهو مفهوم من المطلق ﴿ قوله ﴾ فكيف يعدى آه لان المتعدى
بالتعليل انما هو الحكم الشرعى وفى حمل المطلق على المقيد بالقياس يكون
تعديتا للعدم الاصلى لان الاصل عدم اجزاء تحرير الرقبة عن كفارة القتل وقد
اجزاء تحرير المؤمنة بالنص فبقى غيرها على ماكان عليه من عدم الاجزاء
﴿ قوله ﴾ لئلا يلزم التناقض ولان الدلالة اللفظية الوضعية مستندة الى
استعمال اللفظ وارادة معناه فانها تحصل من العلم بان هذا اللفظ المسموع متعين
لان يدل به على المعنى المخصوص ويستعمل فيه وقد استعمل فيه واريد به
قال الشيخ الرئيس اللفظ بنفسه لا يدل البتة ولولا ذلك لكان لكل لفظ حق من
المعنى لا يجاوزه بل انما يدل بارادة اللافظ فكما ان اللافظ يطلقه دالا على المعنى
كالعين على ينبوع فيكون ذلك دلالة ثم يطلقه دالا على معنى اخر كالدينار
فيكون ذلك دلالة فلذا اذا خلاه فى اطلاقه عن الارادة بقى غير دال عن لفظه
واما الدلالة بمجرد تخيل اللفظ فهى من قبيل الدلالة الغير اللفظية فانها مستندة
الى صور خيالية من اللفظ لا الى نفس الملفوظ فاذا تقرر ذلك فاعلم ان النص
المقيد لا دلالة له على المطلق اولا لانه لم يستعمل لافادة حكم المطلق قط بل انما
استعمل لافادة حكم المقيد وسيق لذلك المراد لانه سيق لاجزاء تحرير رقبة
مؤمنة ويكون المقيد هو المقصود ﴿ قوله ﴾ وابطال الحكم الشرعى فيكون القياس
باطلا لان من شروطه ان لا يكون مخالفا للنص ﴿ قوله ﴾ وكيف تقلس مع ورود النص آه
قيل عليه المعدى وجوب القيد لا اجزاء المقيد ولا نسلم ورود النص المطلق
فيه ودلالته على عدم وجوب القيد حتى يكون على خلاف شرط القياس بل على
وجوب المطلق اعم من ان يكون فى ضمن المقيد او غيره وجوابه ان النص فى
المطلق يدل على وجوب تحرير الرقبة سواء وجد فيه القيد اولم يوجد وان لم
يدل على تعيين المقيد فلا يجوز ان يثبت بالقياس وجوب المقيد لكونه ابطالا
لحكم النص المطلق وليس معنى الاجزاء الجواز بل الكفاية والاغناء عن جزاء

الجناية من اجزا عنه اذا اغناه فمنع دلالة النص المطلق على ذلك العدم مكابرة ظاهرة ﴿ قوله ﴾ لان القيد يدل على الاثبات فى المقيد والنفى فى غيره آه يعنى ان بذكر القيد يفهم ان عدم اجزا غير المؤمنة باق على ماكان عليه من العدم الاصلى ﴿ قوله ﴾ ودلالة المطلق عليها ضمنية آه اما عنده فلان دلالته بالقصد انما هى على حصة غير معينة محتملة لحصص كثيرة على سبيل البدل دون الشمول لكون اسم الجنس عندهم موضوعا للمهية مع وحدة لا بعينها واما عندنا فلان دلالته ليست الا على نفس الحقيقة لما انها موضوعة لها من حيث هى وانما يستفاد الفرد فى مظانه من التنوين بدليل اطلاقه بدونها على الواحد والكثير ﴿ قوله ﴾ بقطعى آه اى بقطعى الدلالة سواءكان عاما من جهة اخرى اولا وسواءكان قطعى الثبوت كآى الكتاب اوظنيه كخبر الواحد بالنسبة الى مثله دون القياس ولك ان تخص المبحث بالكتاب لان البحث عن عوارضه والمقصود بالبيان هو احواله فى الباب ﴿ قوله ﴾ حتى يقيد ثانيا اشارة الى ان حمل المطلق على المقيد بالقياس بعد حمله عليه اولا بالقطعى كما فى ما اتحد الحكم وورد افيه غير ممتنع من هذه الحيثية وان امتنع من جهة انه يكون تعدية للعدم فتامل ﴿ قوله ﴾ فلان القتل من اعظم الكبار آه هذا هو الفرق فى السبب معنى واما صورة فلان الظهار واليمين غير القتل والفرق فى الحكم اما معنى فلان جواز الاطعام فى الظهار وصوم الثلاثة فى اليمين عند العجز مبنى على نوع يسر ليس فى القتل واما صورة فلان حكم القتل وجوب التحرير والصوم فقط على الترتيب وحكم الظهار وجوب الابر ثم الكفارة باحد الثلاثة من الاطعام والكسوة وتحرير الرقبة ثم صوم ثلاثة ايام ان لم يجد تلك الثلاثة ﴿ قوله ﴾ انتم قيدتم الرقبة بالسلامة آه نقض لما مر من دليل اجرا المطلق على اطلاقه من ان اعمال الدليلين واجب وفى حمل المطلق على المقيد ابطال المطلق واعمال المقيد بانكم ابطلتم المطلق فى تقييدكم الرقبة بالسلامة مع جريان الدليل فى هذه الصورة ولا يخفى انه موجه واقع فى مورده وان جعله فى المحصول جوابا عما نقول ان قوله اعتق رقبة يقتضى تمكن المكلف من اعتاق اى رقبة شاء من

بقاء الدنيا فلو دل القياس على انه لا تجزيه الا المؤمنة لكان دليلا على زوال
المكنة الثابتة بالنص فيكون القياس ناسخا وهو غير جائز ويندفع بما ذكره
المصنف رحمه الله ﴿ قوله ﴾ ليس فى العوامل آه لفظ الحديث فى سنن ابى
داود والدار قطنى وليس على العوامل شيء وهى تصدق على العوامل
وللثيرة فالنفى عنهما نفى عنهما ثم الاستدلال به يتوقف على ضبط التاريخ
فان لم يضبط انتصب معارضا لقوله فى خمس من الابل شاة ويجرى فيهما حكم
المعارضة وقضية الاحتياط يكون الثانى فى الوجوب والاول فى الاباحة كل منهما
يوجب عموم الايجاب ويمكن الجواب عنه بان العموم ليس على مرافقته بالاتفاق
لتخصيص غير السائمة منه فيترجح حديث العوامل بقوة الدلالة حينئذ هذا
على مذهبنا واما من قدم الخاص على العام مطلقا فالامر عنده ظاهر ﴿ قوله ﴾
قيدتم بقوله واشهدوا ذوى عدل منكم آه ممنوع فان الفاسق اهل للشهادة
عندنا غير انه لا يظهر شهادته عند الدعوى ويجب عدم قبولها ويكون عزيمة
على الخلاف فلا يقبلها منه امتثالا بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اى اطلبوا
بيان الامر وانكشاف الحقيقة ولا تعتمدوا قوله ﴿ قوله ﴾ حكم المشترك
التامل فيه اى بالنظر فى الادلة والامارات وهى قد تكون فى نفس صيغته كالقرء
فان جوهر حروفه لنسب للحيض لانها تنبىء عن الجمع كما فى المقراة والقرية
لاجتماع الماء والناس وعن الانتقال كما يقال قرء النجم اذا انتقل والاجتماع والانتقال
فى الدم لا فى الطهر وبالتامل فى السياق وهو لفظة الثلاثة وفى غير ذلك وهو اما
عقلى وهو ان المقصود تعرف براءة الرحم بدليل ان العدة لا تجب الا بعد الشغل
او توهمه والمعرف هو الحيض او نقلى كقوله عليه السلام طلاق الامة ثنتان وعدتها
حيضتان ﴿ قوله ﴾ ولا يستعمل بيان حكم من احكام المشترك مع الاشارة الى
دفع ما عسى ان يقال اى حاجة الى التامل فيه وترجيح بعض المعانى على بعض
بعلم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المعانى ويظهر من كلام صاحب الهداية
رحمه الله انه جوز ذلك فى النفى دون الاثبات حيث قال ومن اوصى لمواليه وله
موال اعتقهم وموال اعتقوه فالوصية باطلة لان الجهة مختلفة فصار

مشتركا

مشتركا فلا ينتظمهما لفظ واحد فى موقع الاثبات بخلاف ما اذا حلف لا يكلم موالى فلان حيث يتناول الاعلى والاسفل لانه مقام النفى فلا تنافى فيه ومنهم من جوزه فى الجمع دون المفرد وعن الشافعى رحمه الله انه ظاهر فيهما يجب الحمل عليهما عند التجرد عن القراين وهذا معنى عموم المشترك عنده فالعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة ﴿ قوله ﴾ ومن عرف سبب وقوع الاشتراك اشارة الى ان السبب هو الابتلاء لان الواضع هو الله تعالى على الراى الصحيح او قصد الابهام وليس هو اشارة الى لزوم كون كل منهما مرادا وغير مراد فى حالة واحدة لانه صرح به بقوله فكل وضع يوجب آه فوجب ان يكون هذا اشارة الى شيء آخر على ما ذكره السيد الشريف رحمه الله ﴿ قوله ﴾ كما ذكرنا آه من ان الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى فلو استعمل فى المعنيين حقيقة لكان كل منهما نفس الموضوع له اى المعنى الذى خص به اللفظ وهو باطل قيل عليه هذه مغالطة منشاؤها اشتراك لفظ تخصيص الشيء بالشيء بين قصر المخصص على المخصص به كما يقال فى ما زيد الا قائم انه لتخصيص زيد بالقيام وبين جعل المخصص منفردا من بين الاشياء بالحصول للمخصص به كما يقال فى اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة وفى ضمير الفصل انه لتخصيص المسند اليه وخصصت بالذكر اى ذكرته وحده وهذا هو المراد بتخصيص اللفظ بالمعنى اى تعيينه لذلك المعنى وجعله منفردا بذلك من بين الالفاظ وهذا لا يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى فللخصم ان يختار انه موضوع لكل واحد من المعنيين مطلقا اى من غير اشتراط انفراد او اجتماع فيستعمل تارة فى هذا الموضوع له من غير استعماله فى الآخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل فيه فى الحالين نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة ورد بانه لو لا فلان الاصل فى اللغة ان يدخل الباء على المقصور عليه كما فى قولهم خص المال بزيد وعلى هذا ينتقض تعريف الوضع بوضع المشترك ولا وجه عنه بحسب الظاهر وشاع فى الاستعمال دخولها على المقصور كما فى قوله تعالى يختص برحمته من يشاء فينتقض التعريف بوضع المرادف واى مرجح لحمله على المعنى الثانى مع ان

الاول معنى حقيقى للفظ التخصيص لايحتاج فى حمله عليه الى تأويل بخلاف الثانى
ويجاب عنه بان المشترك بحسب كل جعل لايوجد الا فى معنى واحد وان معنى
المترادفين من حيث انه من اثار جعل مرادف لايوجد فى المرادف الاخر لان
قيد الحيثية مراد فى مثل هذا الوضع واما ثانيا فلان اصل الوضع يقتضى
التخصيص معا فلان الوضع لافهام ما فى ضمير من يريد افهامه وهو يقتضى
ان يكون لكل معنى لفظ واحد فعلم ان الانفراد معتبر فى المستعمل فيه البتة وان
لم يصرح الواضع باشتراطه والملحوظ فى الوضع اعتبار عدم الاجتماع لاعدم
الاعتبار كثوب واحد مشترك بين شخصين يمكن انتفاعهما بالمنفعة الخاصة
الثوبية بدلا لامعا فيلزم من استعماله فى المعنيين اعتبار الانفرادين فى استعمال
واحد واعتبار الاجتماعين المتقابلين لها ولو سلم ان المراد التعيين لا القصر
لكن هذا ايضا يوجب ان لايراد باللفظ حقيقة الا المعنى الواحد لان معنى
الاستعمال بطريق الحقيقة ان يكون على قانون الوضع اى ارادة المعنى لاجل
ان الواضع عين ذلك اللفظ له ولاشك انه لم يوضع فى احد الوضعين لفظ
المشترك لكل واحد من المعنيين بحيث يكون كل واحد منهما متعلق الحكم ولا
يلزم من كون الاستعمالين فى كل منهما حقيقة ان يكون فى الاستعمال الواحد فيهما
حقيقة وبالجملة ان الغرض من الوضع تفهيم المراد فكل وضع يوجب ان لايراد
به الا هذا المعنى والا لفات الغرض ﴿ قوله ﴾ لاستلزامه الجمع بين الحقيقة
والمجاز لان المتنازع فيه هو الاستعمال فى الكل بان يكون كل واحد مرادا بالا
ستقلال لا بالدخول فى الامر الثالث فلا يتصور الاستعمال بطريق التجوز لعدم
المجموع ولا ارادة الكل على انه نفس الموضوع له لان التقدير خلافه قيل عليه
ان كان هناك مجموع كان كل واحد من المعانى داخلا فى المراد لا نفسه ومثل هذا ليس
جمعا بين الحقيقة والمجاز كالعام وان لم يكن لم يتحقق المعنى المجازى المراد فلم
يلزم الجمع بينهما والجواب عنه انه ليس شيىء وراء كل واحد فلو جمع بينهما
وزعم انه مجازى ولاشك ان اللفظ فى كل واحد حقيقة لزم الجمع اما الحقيقة فظاهرة
واما المجاز فعلى زعم من يدعى ذلك ولا علينا اثباته وبالجملة لو استعمل

المشترك

المشترك فی اکثر من معنی واحد مجاز الزم الجمع ویصدق هذه الشرطیة مع
کذب المقدم ولاحاجة الی القول بلان استعمال المشترك فی معانیه بطریق
المجاز لایتصور الا ان یکون بینهما علاقة فیراد احدهما علی انه نفس الموضوع
له والاخر علی انه ینا سبه ولایراد کل واحد علی انه مجاز فیه بالاستقلال اذ استعمال
اللفظ فی اکثر من معنی واحد مجاز اباطل بالاتفاق ﴿ قوله ﴾ فان قیل معارضة
علی دلیل امتناع عموم المشترك علی ماصرح بقوله اعلم ان المجوزین تمسکوا
فقوله قلنا الاشتراك منع لذلك وانما اورده فی صورة الدعوی لکونه منجبا له
ولغوقوروده ومایقال انها من الله رحمة ومن الملائکة استغفار فقد قال السید
الشریف قدس سره انه من کلام العوام والدلیل علی اشتراك الصلوة معنی
هوان الاشتراك اللفظی خلاف الاصل فلایرتکب من غیر ضرورة ولوهم
تفسیره بماذکر فهو محمول علی بیان اللازم وان حمل الایة علیه یوجب رکاکة
الکلام علی مابینه المصنف رحمه الله لان ایجاب الاقتداء انما هو بالحمل والتحریض
علی ماصدر من المقتدی به اذ لاایجاب اقتداء فی مثل فلان یصلی وفلان یصوم
وفلان یتصدق فاقرؤا القران وقیل علیه الرکاکة وعدم ایجاب الاقتداء
انما یلزم اذا لم یکن بینهما امر مشترك هو المقصود بالایجاب اذ لارکاکة فی قولنا
ان السلطان قد اطلق زیدا او الامیر قد خلع علیه فاخدموه ایها الرعایا وعظموه
فکذا هنا ان الله تعالی یرحم النبی علیه الصلوة والسلام ویوصل الیه من الخیر
مایلیق بعظمته وکبریائه والملائکة یعظمونه بما فی وسعهم من الاستغفار لامته
فأتوا ایها المؤمنون بما یلیق بحالکم من الدعاء والثناء علیه ولایخفی انه
لیس بشیء لان الرکاکة التی اوجبها الاشتراك اللفظی انما هی فی استعمال الصلوة
فی معانیها المتعددة مرادا بها اذ لیس علی ذلك التقدیر امر مشترك هو المقصود
بالایجاب بل الامر انما هو لافادة وجوب الدعاء له والثناء علیه علی المأمورین
به من غیر الغاء الخصوصیة لان الله تعالی یرحمه والملائکة یستغفرون له وای رکاکة
اظهر من ذلك وابین سماجة فیما هنالك واما قضیة ان السلطان خلع آه فهی مسوقة
للحث علی الاقتداء به فی مطلق التکریم له والمعاملة بالجمیل معه وتعلیل لاستحقاقه

للاحسان اليه والانعام عليه والامتثال بالخدمة بين يديه ولو حمل الاية على
ذلك لم يكن الى الاستدلال على استعمال المشترك فى معانيه سبيل واما لو
جعلت مسوقة للحث على الاقتداء به فى الاطلاق وبالامير فى افاضة الخلع بالخدمة
او اظهار العبودية فهى متناهية فى الركاكة ﴿ قوله ﴾ وهذا الجواب حسن
قيل نعم لو اكتفى بمنع اشتراك الصلوة بين المعانى المذكورة لجواز الحمل على
الاشتراك المعنوى من غير تعرض لايجاب اتحاد معنى الصلوة فى الاية قلت
قد عرفت ان المصنف قرر البحث المذكور بقوله فان قيل استدلالا من طرف المجوزين
لاستعمال المشترك فى معانيه فيكون معارضة بالنسبة الى المطلوب فلو كان
الجواب عنه باثبات عدم الاشتراك او عدم الاستعمال يكون معارضة لتلك المعارضة
ولا مساغ له لان المعارضة لا يقدح فيها الا بالمنع والنقض فقوله لا اشتراك منع
لا دعوى الا انه تنزل بعد ذلك على بيان استحالة حمل الصلوة على الاشتراك
على الوجه الذى قررناه ﴿ قوله ﴾ يراد بالسجود الانقياد آه فيكون معنى
قوله يسجد يتسخر لقدرته ويخضع على عظمته ولا يابى عن امتثال امره وتدبيره
فيكون اعم من امتثال جميع التكاليف الالهية ومطاوعة حكم التكوين وتخصيص
الكثير من الناس لاخلال الكفار فى امتثال الاوامر التكليفية فلا يرد ما قيل ان
ارادة الامتثال لا تصح فى غير المكلفين وارادة مطاوعة التكوين او مطلق
الاطاعة تنافى تخصيص كثير من الناس للقطع بشموله الجميع فلا بد فى الكلام
من محذوف اى يسجد كثير من الناس طاعة وعبادة ويكون المراد فى الاول
الانقياد والخضوع ﴿ قوله ﴾ وايضا لا يبعد آه قيل عليه حقيقة السجود وضع
الجبهة على الارض لا وضع الرأس حتى لو وضع رأسه من جانب القفا لا يكون
ساجدا ولو سلم فاثبات حقيقة الرأس فى السماويات مثلا مشكل ولو سلم ففى
مثل هذا الامر الخفى لا يناسب ان يقال الم تر ورد بان حقيقة السجود انما هى
الخضوع والتذلل مع التطامن كما فى قول الشاعر * شعر * بجيش تضل البلق فى حجراته *
وترى الاكم فيه سجدا للحوافر * وقال * شعر * فقلن لها وهما آبيا لخطامه * وقلن
لها اسجدى لليلى فاسجدا * وعدم اطلاق السجود لغة على وضع الرأس من

سائر

سائر الجهات لو سلم لانتفاء الخضوع المعتبر فيه وقد ذكر في مجمل اللغة انه وضع الرأس مطلقا وبان المصنف لا يدعي ان حقيقته هي وضع الرءس بل يجوز ان يكون هو المراد في المقام ولو على التجوز لما دل الدليل وقام البرهان على عدم عموم المشترك وبان الاشكال يندفع بالتغليب وبحمله على الطرف الاعلى وبان المخاطب عارف بمواقع الخفاء ومظان الاشكال والا فالالزام مشترك الورود ولان الانقياد في الجمادات والحيوانات بل في الارض والسموات اخفى منه ❁ قوله ❁ ولا يحكم باستحالته آه قيل عليه الحكم باستحالته منها لا لان ذلك خارج عن قدرة الله تعالى بل باعتبار انه ليس لها وجوه ولا جباه كما يحكم عليها باستحالة المشي بالارجل والبطش بالايدي والنظر بالاعين بخلاف التسبيح فانه الفاظ وحروف لا يمتنع صدورها عن الجمادات بايجاد الله تعالى كما روى تسبيح الجذع والحصى وكذا شهادة الاعضاء والجوارح ورد بانه مبني على كون المراد من السجود وضع الجبهة وقد عرفت ان المراد ليس كذلك وبان معنى التسبيح هو الثناء والنداء باللسان على ما في الكشاف والصحاح وغيرهما والشهادة خبر قاطع عن مشاهدة بالعين ومعاينة فيشارك السجود في اقتضاء الوجوه والغرود ❁ قوله ❁ لان الكفار آه ولان كون وكثير من الناس معطوفا على فاعل يسجد في صدر الاية ممنوع بل يجوز ان يكون مبتدا خبره حق له الثواب ونحوه حذف لدلالة خبر قسيمه عليه وهو وكثير حق عليه العذاب او هو فاعل فعل مضمر اي ويسجد له كثير من الناس سجود طاعة وعبادة او هو تكرير للاول مبالغة في تكثير المحقوقين بالعذاب ❁ قوله ❁ مع ان محكم التنزيل ناطق بهذا كما قال الله تعالى اليوم نختم على افواههم وتكلمنا ايديهم وتشهد ارجلهم بما كانوا يكسبون وقال حتى اذا ما جاؤها شهد عليهم سمعهم وابصارهم وجلودهم بما كانوا يعملون وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذي انطق كل شيء وقال يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم بما كانوا يعملون وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم قال ابو البركات في تفسيره مدارك التنزيل اي يقول سبحان الله وبحمده عن السدي قال عليه الصلوة والسلام

مااصطيدحوت فى البحر ولاطير يطير الا بما يضيع من تسبيح الله تعالى ولكن لاتفقهون تسبيحهم لاختلاف اللغات اولتعسر الادراك ثم قال انه كان حليما عن جهل العباد غفورا لذنوب المؤمنين وقال بعضهم لوكان الخطاب للمشركين لما عقب بقوله انه كان حليما غفورا لانه انما يخاطب بالحلم والمغفرة للمؤمن والظاهر ان الخطاب للمؤمنين وعلى هذا لايستقيم ان يقال ان التسبيح ملول بالدلالة على الالوهية ونحوذلك وان المشركين لايفهمون هذه الدلالة ولايعرفونها لاخلالهم بالنظر الصحيح والاستدلال الصادق وان جوزذلك صاحب الكشاف وقال البيضاوى ينزهه عماهومن لوازم الامكان وتوابع الحدوث بلسان الحال حيث يدل بامكانها وحدوثها على الصانع القديم الواجب لذاته ولكن لاتفقهون تسبيحهم ايها المشركون لاخلالكم بالنظر الصحيح الذى به يفهم تسبيحهم انه كان حليما حيث لم يعاجلكم بالعقوبة على غفلتكم وشرككم غفورا لمن تاب منكم *

﴿ التقسيم الثانى ﴾ من الركن الاول فى الكتاب من القسم الاول فى الادلة الشرعية ﴿ قوله ﴾ فالمنقول الشرعى كالصلوة قال صاحب الكشاف صلى حقيقة لغوية فى تحريك الصلوين اى طرف الاليتين مجاز لغوى فى الاركان المخصوصة استعارة فى الدعاء تشبيهاله بالراكع والساجد فى التخشع وقال بعضهم حقيقة فى الدعاء مجاز فى الاركان لورودها كذلك فى كلام من لايعرف الصلوة بالهيئة المخصوصة واشتمالها على الركوع والسجود المشتملين على التخشع ورد بالمنع لوجود الصلوة فى الشرايع القديمة وان لم تكن على هذه الهيئة ﴿ قوله ﴾ من حيث اللغة فاللفظ الواحد يكون حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد من جهتين قيل بل من جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة فى الفرس من جهة اللغة فانه حقيقة فيه من حيث انه من افراد مايدب على الارض ومجاز من حيث انه من افراد ذوات القوايم الاربع نظرا الى اخذ قيد الحيثية فى تعاريف الامور الاعتبارية ورده السيد الشريف قدس سره بان الكلام فى المعنى الواحد وماذكره من الاعتبارين داخل فى الموضوع له فيقتضى

(مطلب التقسيم الثانى)

تعدد المعنى وكون احدهما موضوعا له لغة والاخر غير موضوع له فيهما كما فى لفظ الدابة فانه حقيقة فيما يدب على الارض مطلقا ومجاز فيه اذا قيد بخصوصية الفرس وهما معنيان مختلفان عموما وخصوصا وما قيل ان اطلاق لفظ الدابة على الفرس بطريق الحقيقة فمعناه اطلاقه على المعنى العام الذى فى الفرس لا على خصوصه ففى العبارة تسامح نشأ منه ذلك التوهم ﴿ قوله ﴾ من خطاء العوام قيل عليه اطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى وعلى اطلاق اللفظ على المعنى واستعماله فيه شايع فى عبارة العلماء مع ما بين اللفظ والمعنى من الملابسة الظاهرة فيكون مجازا لا خطاء وحمله على خطاء العوام من خطاء الخواص وقد الطف السيد الشريف قدس سره فى تزييفه ورده حيث قال ان المصنف اراد ان من اطلق الحقيقة على المعنى ان اطلقها عليه بعد ملاحظة الملابسة التى بينهما فمجاز والا فخطاء صريح لا يليق من الخواص فحينئذ يكون حمله على خطاء الخواص من خطاء العوام ﴿ قوله ﴾ ان كان فى نفسه آه احتراز عما يستتر المراد لذهول السامع عن الوضع او القرينة ونحو ذلك ﴿ قوله ﴾ كما فى طويل النجاد آه فانه استعمل فى معناه الموضوع له لكن لا يتعلق به الاثبات ولا يرجع اليه الصدق والكذب واما قوله تعالى بل يداه مبسوطتان والسموات مطويات بيمينه واصنع الفلك باعيننا على ما فرطت فى جنب الله الرحمن على العرش استوى وجاء ربك والملك صفا صفا وامثال ذلك فهو من المتشابهات عند اهل الحق والراسخين فى العلم اولئك هم المؤمنون حقا والمحققون عدلا وصدقا يقولون امنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا اولوا الالباب ويعتقدون حقيته ولا يشتغلون بكيفيته بل يقرون به ويصدقون بموجبه على مراد الله ورسوله واما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وما يعلم تاويله الا الله يحملونه على الكناية ويشتغلون ببيان الكيفية واثبات الكمية سبحانه وتعالى عما يصفون ﴿ قوله ﴾ لكن المقصود من طويل النجاد طويل القامة فان قيل فيكون هذا جمعا بين الحقيقة والمجاز اذ لا معنى له الا ارادة معناهما معا قلت نعم لكن لا استحالة فى هذا الباب والادلة المذكورة فى باب المجاز لا تنتهض فيما نحن

فيه واما القول بان فى الكناية انما اريد المعنى الحقيقى للانتقال منه الى المعنى المجازى فقد رده السيد الشريف قدس سره بان الموضوع له اذا لم يكن مقصودا اصليا فى الكناية لم يكن مستعملا فيه كما صرح به صاحب المفتاح وغيره فلا يندرج الكناية فى حدود الحقيقة اصلا واما المعنى من كلام المصنف رحمه الله ان المقصود من المعنى الحقيقى المعنى المجازى لا من لفظ طويل النجاد فليتامل ﴿ قوله ﴾ الى ما هو فاعل عنده باعتبار الفهم بحسب الواقع والاعتقاد كقول المؤمن انبت الله البقل او بحسب احدهما كقول الدهرى انبت الله البقل وقولها انبت الربيع البقل ويدخل فيه الاقوال الكاذبة المخالفة للاعتقاد ﴿ قوله ﴾ فالنسبة مجازيه اشارة الى ان المتصف بهما غيرها وهو الكلام ﴿ قوله ﴾ قالو الى ما هو فاعل فى العقل لعلهم ارادوا عقل المتكلم او السامع بحسب فهمه من ظاهر كلامه فلا يخرج قول الدهرى انبت الربيع ﴿ قوله ﴾ اوردتها على سبيل الحصر آه لا يريد ان تقسيمه عقلى وحصره قطعى دائر بين النفى والاثبات بل انه على اسلوبه ومرتب مجموع على سبيله فلا يرد انا لو جعلناه دائرا بين النفى والاثبات بانه اذا لم يكن اللازم صفة للملزوم فان كان احدهما حاصلا فى الاخر فهو الحلول والا فان كان سببا فهو السببية والا فهو الشرطية ورد المنع على الاخير واما كلام غيره فلم يكن على هذا الاسلوب ومضبوطا على هذا السبيل فان قيل جعل انواع العلاقة على مقتضى تقسيمه متقابلة متباينة مع انه لا امتناع فى اجتماعها مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان ان كان على التشبيه يكون استعارة وان كان على الجزئية كان مجازا مرسلا قلنا ان المصنف ليس فى صدد تقسيم المجاز على انواعه بل فى تقسيم العلاقات ولا ريب فى تباين العلاقات حقيقة وتغايرها بالذات فما قيل انه قصد تمايز الاقسام بالاعتبار ليس بشئ ﴿ قوله ﴾ فى بعض الازمان آه اى السابق على حال اعتبار الحكم فى المجاز باعتبار ما كان عليه وفى اللاحق فى المجاز بالمشارفة اى باعتبار ما يؤول اليه ولم يقيده بامتناع حصوله فى هذا الزمان لان قولك هذا القتيل قتلته امس وهذه الخمر عصرته فى السنة الماضية حقيقة مع امتناع الحصول فى زمان وقوع النسبة وهذا الحى

قتلته بالامس مجاز بحسب الكون مع حصول المعنى الحقيقى وهو الحيوة للمسمى
المشار اليه حال اعتبار الحكم وهو القتل فلا يكون الامتناع فى ذلك الزمان ضابطا
للحقيقة ولا للمجاز على ماذكره السيد الشريف رحمه الله ولا نزاع فى مجازية
قوله تعالى واتوا اليتامى اموالهم * وقوله انى ارانى اعصر خمرا ولو فرض
انعصار خمر او وقت الاخبار بذلك ومثل قتلت قتيلا وعصرت خمرا قال فى الحاشية
ملخصا ان المجاز باعتبار ماكان اومايؤل ان كان فى الاسم فالمراد باللفظ نفس
الجملة وبالزمان زمان وقوع النسبة والمعنى ان وضع الجملة ودلالتها على ان
يكون المعنى الحقيقى حاصلا للمسمى فى حال تعلق الحكم به ففى مثل واتوا اليتامى
اموالهم واعصر خمرا وضع الكلام على ان يكون حقيقة اليتم حاصلا لهم وقت
الايتاء وحقيقة الخمر حاصلة لمحل العصر فلو حصل المعنى الحقيقى فى هذه
الحالة كما هو مقتضى وضع الكلام لم يكن اللفظ مجازا بل حقيقة فيجب ان يكون
الحصول فى زمان سابق ليكون مجازا باعتبار ماكان او لاحق ليكون مجازا باعتبار
مايؤل وان كان فى الفعل فالمراد باللفظ نفس الفعل وبالزمان مايدل عليه
الفعل بهيئته فاذا قلنا يكتب زيد مجازا عن كتب زيد باعتبار ماكان فمعنى
حصول المعنى الحقيقى للمسمى ان معنى جوهر الحروف وهو الحدث حاصل
للمسمى فى زمان سابق على الزمان الذى هو مدلول الفعل بهيئته وهو زمان
الحال او الاستقبال اذ لو كان حاصلا له فى ذلك الزمان لكان الفعل حقيقة لا مجازا
واذا قلنا كتب زيد مجازا عن يكتب باعتبار مايؤل فمعنى حصول المعنى
الحقيقى للمسمى ان الحدث حاصل له فى زمان لاحق متاخر عن الزمان الماضى
الذى يدل عليه الفعل بهيئته اذ لو كان حاصلا له فى الزمان الماضى لكان الفعل
حقيقة لا مجازا فالزمان الذى يحصل فيه المعنى الحقيقى للمسمى فى الصورتين
مغاير للزمان الذى وضع لفظ الفعل لحصول الحدث فيه * قوله * فلان كان
زمان الحصول آه اعترض عليه بان حصول المعنى الحقيقى للمسمى فى زمان
اعتبار الحكم بل فى جميع الازمنة لا يوجب كونه حقيقة لجواز ان لا يكون الاطلاق
اللفظ من جهة كونه من افراد الموضوع له كما فى اطلاق لفظ الدابة على الفرس

مجازا مع دوام كونه مما ينبت على الارض وبان الحصول بالفعل ليس بلازم فى المجاز باعتبار ما يؤل بل يكفى توهم الحصول كما فى عصرت خمرا فاريقت فى الحال فانه مجاز باعتبار ما يؤل مع عدم حصول حقيقة الخمر للمسمى بالفعل اصلا اجاب عنه السيد الشريف قدس سره بانه يجوز ان يكون مراد المصنف رحمه الله من قوله ان حصل له ان ذلك الاطلاق ان كان بملاحظة حصوله فى بعض الازمان فلا اشكال عليه مع ان المصنف رحمه الله جعل مثل عصرت خمرا فاريقت فى الحال مجازا بالقوة لا مجازا بالمشارفة ﴿ قوله ﴾ فلابد ان تريد معنى لازما قيل عليه العلاقة فى اطلاق اسم احد المتقابلين على الاخر ليس هو اللزوم الذهنى للاتفاق على امتناع اطلاق الاب على الابن بل هو من قبيل الاستعارة بتنزيل التقابل منزلة التناسب بواسطة تمليح او تهكم كما فى اطلاق الشجاع على الجبان او تفأل كما فى اطلاق البصير على الاعمى او مشاكلة كما فى اطلاق السيئة على جزاء السيئة وما اشبه ذلك ورده السيد الشريف قدس سره بانه يلزم منه ان لا يكون السببية علاقة ايضا للاتفاق على امتناع اطلاق الابن على الاب مع تحقق السببية بينهما وهو خلف على ان تحقق العلاقة لا يوجب صحة الاستعمال لجواز ان يكون هناك مانع منه فلا يدل الاتفاق على عدم الاطلاق على ان العلاقة فيما ذكر ليس هو الوجود الذهنى ﴿ قوله ﴾ او خارجا عنه آه اى لا يكون احدهما جزء الاخر ولا يتحقق بينهما علاقة الجزئية وهذا نظير ما قالوا فى دلالة الالتزام ان المراد من الخارج ما لا يكون عين الموضوع له ولا جزأه اى يعتبر فيها حيثية لا حيثية العينية ولا حيثية الجزئية منذا ﴿ قوله ﴾ وهو الشجاع آه فان قيل الاستعارة قد تكون باعتبار جامع داخل فى الطرفين او شكل لهما كما فى اطلاق التقطيع بمعنى ازالة الاتصال على التفريق بمعنى ابعاد افراد الجماعة بجامع الازالة الداخلة فى مفهوميهما كما قال الله وقطعناهم فى الارض امما واطلاق المشفر وهو شفة الابل على شفة الانسان اجيب بان المراد ان اللازم الذى حصل له الجامع هو وصف للمدلول الحقيقى الملزوم وهو لا ينافى الجزئية على ان الشكل داخل فى الوصف على ما صرحوا ان الصفة الظاهرة المشتركة فيهما اعم من المحسوس كما فى استعارة

يحتمل ان يكون مثالا للتمليح والتهكم وانما يفرق بينهما بحسب المقام فان كان الغرض مجرد الملاحة والظرافة من غير قصد الى استهزاء وسخرية فتمليح والا فتهكم مطول من باب التشبيه *

الورد

الورد للخد والمعقول كما فى استعارة الاسد للرجل الشجاع واعترض عليه
بان اللازم الذى لستعمل فيه الاسد مجازا ان كان هو الانسان الشجاع فظاهر انه
ليس بوصف للاسد الملزوم وان كان الشجاع مطلقا فهو ليس بمشبه بالاسد بل
هو الانسان الشجاع خاصة فلا يكون المجاز باعتبار اطلاق المشبه به على المشبه
وبان القول ان المعنى الحقيقى لا يحصل للمعنى المجازى اصلا لا يصح ضرورة
ان معنى اسم الاسد حاصل لذات لها الشجاعة فى الجملة اجيب عنه بان المصنف
رحمه الله فرق بين المعنى والمسمى بالعموم والخصوص فالمسمى المجازى هو ما صدق
عليه المعنى المجازى فى الاستعارة وهو الانسان الشجاع مثلا واللازم للمعنى الحقيقى
هو الشجاع فاللفظ لم يستعمل فى اللازم بما هو لازم بل فى فرد منه بمقتضى القرينة فالمشبه
هو الثانى والوصف هو الاول ثم المعنى الحقيقى لم يحصل للمسمى المجازى وان حصل
للمعنى المجازى فاندفع الامران وذلك ظاهر على ان المقصود تمايز الاقسام
بحسب الاعتبار فلا ضرر فى حصول المعنى الحقيقى للمجازى اذ يكفى فى الاستعارة
عدم الاعتبار وان المصنف لا يعتبر فى الاستعارة التشبيه بل كون الوصف
بينا فله ان يختار ان اللازم هو الشجاع مطلقا ولا يضره عدم كونه باعتبار اطلاق
المشبه به على المشبه منا ﴿ قوله ﴾ فاذا كانت الاصلية آه قيل عليه فى هذا تسليم
لما منعه فى صدر الكتاب من ان المراد تعريف الاصل بالمحتاج اليه ورد بتجويز
ان يكون قوله فيكون الجزء اصلا تشبيها بحذف الادات كزيد اسد وقد عرفت
ان تحقق جهة الاصالة فى الشىء لا يوجب صحة الاطلاق عليه الا ترى ان تحقق
معنى الاضافة فيما اضيف بواسطة حرف الجر لا يوجب صحة اطلاق اسم المضاف
اليه منا ﴿ قوله ﴾ كالعلة مع المعلول قيل وانما لم يقل كالسبب مع المسبب على
ما مر لان منه ما هو سبب محض ليس فى معنى العلة والمسبب لا يطلق عليه مجازا
ورد بان المصنف رحمه الله انما مثل بالعلة مع المعلول الذى هو علة غائية فلو قال
كالسبب مع المسبب الذى هو مقصود منه لم يكن بين العبارتين فرق ولم
ينتقض بالسبب المحض على ان الاصل ههنا بمعنى ما ينتقل منه الى الفرع فى
الجملة فلم لا يجوز ان يكون مسبب السبب المحض كذلك ﴿ قوله ﴾

يستلزم الجزء الكل كالرقبة على متفاهم العرف فانه يعد فيه الشخص الذى
قطعت يده اورجله بعينه الشخص الذى قبل القطع بخلاف الرقبة والرءس
وغيرهما من الاعضاء الرئيسة مما لايبقى بنيان الانسان بدونه فالكل يستلزمه
الجزء دون القسم الاول على هذا التفاهم واما صحة اطلاق العين على الرقيب
لو سلم عدم اشتراكه وقد نص عليه فى كتب اللغة فكاطلاق اللسان على الترجمان
من حيث انه موصوف بهذا الوصف لايوجد بغير العين واللسان قال فى الحاشية
فان قلت كيف يصح قوله يستلزم الجزء الكل مع قوله فان الانسان لايوجد بدون
الرءس والرقبة فان هذا يوجب ان يكون الانسان هو الكل مستلزما للجزء
وهو الرءس والرقبة قلنا لانريد بالمستلزم واللازم مصطلح اهل الجدل بل نريد
مصطلح اهل الحكمة والبيان فان اهل الحكمة يريدون بلوازم الماهية توابعها فيقولون الخاصة
لازمة للماهية ولايقولون هى ملزومة لها واهل البيان يقولون المجاز لفظ يطلق على
لازمه والكناية لفظ يراد به ملزومه وقد صرح فى المتن ايضا ان الملزوم اصل واللازم
فرع اذا عرفت هذا فالرءس والرقبة جزءان لايوجد الانسان بدونهما فيكون
كل واحد منهما اصلا فيكون ملزوما واليد ليست بهذه الحيثية فلاتكون ملزوما
انتهى وقيل عليه اهل الحكمة يقسمون الخاصة الى لازمة وغير لازمة وانما
يطلقون اللازم على مقتضى الماهية ومايمتنع انفكاكه عنها ولايخفى عليك ان
المعتبر عند الحكما فى دلالة الالتزام هو اللازم البين بالمعنى الاخص وهو الذى
يلزم تصوره من تصور الملزوم وان لم يلازمه فى الخارج وانما مقصود المصنف
انهم يطلقون اسم اللازم على التابع دون المستتبع والملزوم على المستتبع
دون التابع واما الكلية فبمعزل عن هذا المقصود وبذلك يندفع مايقال ان
كل ملزوم محتاج الى لازمه فيجرى الاصالة والتبعية فى جميع اقسام المجاز
﴿ قوله ﴾ فان كلا منهما استخلاف بعد الموت آه قال فى الهداية والموصى
به يملك بالقبول خلافا لزفر رحمه الله وهو احد قولى الشافعى هو يقول الوصية
اخت الميراث اذ كل منهما خلافة لما انه انتقال ثم الارث يثبت من غير قبول فكذا
الوصية ولنا ان الوصية اثبات ملك جديد فلهذا لايرد الموصى له بالعيب ولايرد

عليه بالعيب ولا يملك احد اثبات الملك لغيره الا بقبوله اما الوراثة فخلافه حيث يثبت
فيه هذه الاحكام فيثبت جبرا من الشرع بغير قبول الا فى مسئلة واحدة وهى
ان يموت الموصى ثم يموت الموصى له قبل القبول فيدخل الموصى به فى ملك
ورثته استحسانا ❁ قوله ❁ ينعقد بلفظ الهبة آه ومن شرايطه ان يطلب منها النكاح
لا التمكين من الوطى فانه لا يكون نكاحا وفى بعض الفتاوى النية وذكر شمس
الائمة السرخسى انها ليست اصلا لعدم اللبس كقولهم للشجاع اسد وكما اذا حلف
لا ياكل من هذه النخلة ينصرف الى المجاز بلا نية ولان كلا منافيها اذا صرحا به
ولم يبق احتمال انتهى وفى شرح الكنز انها ليست بشرط مع ذكر المهر والتحقيق
انه اذا لم يكن قرينة تفيد المعنى المجازى من دلالة الحال على النكاح كحضار
شهود وتسمية مهر وعدم قبول المحل المعنى الحقيقى وامثال ذلك فلابد من
النية واعلام الشهود بناء على اشتراط فهم الشهود المراد على المختار فلان شرط
جواز التجوز انتفاء قرينة تدل على ارادة غير ذلك المعنى المجازى وشرط
الحكم بالمجاز مع ذلك وجود قرينة تفيد المعنى المجازى واما الهازل فمريد
لمعنى اللفظ غير مريد لحكمه فلا يلتفت لقصده عدم الحكم ولا يتم استدلال
الشافعية ان الشهادة شرط فى النكاح والكتابة لابد فيها من النية ولا اطلاع للشهود
عليها ❁ قوله ❁ الى غير ذلك كحصول المصاهرة وجريان التوارث
والاستمتاع مجامعة ومباشرة ❁ قوله ❁ قلنا الخلوص آه يعنى قوله خالصة
لك يرجع الى عدم المهر بقرينة اعقابه بالتعليل بنفى الحرج بقوله لئلا يكون
عليك حرج فان الحرج ليس فى ترك لفظ الى غيره خصوصا بالنسبة الى افصح
العرب بل فى لزوم المال ولقرينة وقوعه فى مقابلة المؤتى اجورهن فصار
الحاصل احللنا لك الازواج المؤتى اجورهن والتى وهبت نفسها لك فلم تاخذ
مهرا خالصة هذه الخصلة لك من دون المؤمنين اما هم فقد علمنا ما فرضنا عليهم
فى ازواجهم من المهر وغيره ❁ قوله ❁ وايضا يحتمل ان يكون آه وهذا المعنى
مما ابديه المصنف رحمه الله وحاصله جواز كونه متعلقا باحللنا قيدا فى احلال ازواجه
له لافادة عدم حله من لغيره صلى الله عليه وسلم ❁ قوله ❁ وهى مشتركة بينهما

فلا يصح عد وجوب المهر والنفقة منها فان قيل فكيف يصح عد النسب قلت
لان حصول النسب منهملو ذلك لان كلام المصنف في المصالح المشتركة وان كان
في مطلق ثمرات النكاح ما تختص هي بملكه كالنفقة والسكنى والقسم والمنع
من العزل الا بالاذن وما يختص هو بملكه كوجوب التمكين منه والتحصين عن
غيره والقرار في منزله ﴿ قوله ﴾ لا يدلان على الملك عدم الدلالة على
الملك لا يستلزم الدلالة على عدم الملك فعلى تقدير وجوب الرعاية لا ينافي
معناهما اعتبار معنى الملك لا يقال معنى النكاح والتزوج التلفيق والازدواج
سواء كان مع الملك او بدونه وهذا المعنى مما لم يعتبر في العقد المخصوص
بل اعتبر الملك قطعا لانا نقول التعميم ليس قيدا للمفهومات فان النطق
وعدمه ليس بقيد للحيوان ﴿ قوله ﴾ رعاية المعنى اللغوي اي بحيث يكون
بعينه المعنى اللغوي بل يجوز ان يعتبر فيه زيادة لا توجد في المعنى الاصلي هذا
﴿ قوله ﴾ ينعقد بلفظ البيع وكذا بلفظ الاجارة عند ابي الحسن الكرخي
من كبار اصحابنا لان المستوفى بالنكاح منفعة في الحقيقة وقد سمى الله تعالى العوض
اجرا بقوله فاتوهن اجورهن فاستفيد منه انه بمنزلة الاجارة وما اورد عليه
صاحب المبسوط وغيره من ان الاجارة شرعا لا تنعقد الا موقتة وبينهما مغايرة
على سبيل المنافات فلا يستعار احدهما للاخر مدفوع بان التوقيت ليس
جزء مفهوم الاجارة بل شرط لاعتباره شرعا خارج عنه فهو مجرد تمليك المنافع
بعوض غير انه اذا وقع مجردا لا يعتبر شرعا كالصلوة هي الاركان ولو وجدت
بلا طهارة لا تعتبر مع ان عدم اجتماع المتضادين في محل واحد يوجب عدم
صحة النكاح بلفظ البيع نعم يمكن ان يقال ان العلاقة وهي السببية لملك المتعة
منتفية في الاجارة ولقائل ان يقول ان علاقة السببية انما تكون متحققة بين الهبة
والنكاح ان لو كان معنى النكاح هو ملك المتعة وليس كذلك فقد صرح المصنف
وغيره ان النكاح معنى شرعي يحصل من ارتباط الايجاب والقبول الموجودين
حسا ارتباطا حكميا يكون ملك المتعة اثرا له فالنكاح معنى غير الايجاب والقبول
وغير ملك المتعة بل الايجاب والقبول من قوله زوجت تزوجت موضوع

لانشاء النكاح يطلق على النكاح لمابينهما من العلاقة القوية حيث لايتخلف عنه
المعنى لان الانشاء ايجاد معنى بلفظ يقارنه فى الوجود تسمية للالفاظ الانشائية لاسم
معانيها وان اللام فى الملك المتعة فى قولهم النكاح عقد موضوع لملك المتعة ليست صلة للوضع
بل للغاية كانه قيل عقد موضوع لمعنى يترتب عليه ملك المتعة ومقتضى ذلك ان
لايكون علاقة التجوز السببية فافهم ﴿قوله﴾ يعتق فى الثانى لافى الاول آه هذه المسئلة
تعرف بالاسحاقية لان ابابكر البلخى الاسكافى كان له بواب يقال له اسحاق فكان اذا اراد
تفهيم المسئلة لاصحابه دعاه وقال له هل اشتريت بمائة درهم فيقول نعم بل بالوف
ثم قال هل ملكت مائة درهم فيقول لا والله ماملكتها قط ﴿قوله﴾ امابعد زوال
المشتق منه فمجاز وقيل بل حقيقة واماقبل قيامه فمجاز بالاتفاق ومن ههنا توهم
بعضهم ان عدول الشيخ الرئيس الى اعتبار عقد الوضع بالفعل عما اعتبره الفارابى
من اخذه بالامكان مع الابانة مخالف للعرف واللغة لايسمن ولايغنى من جوع
اذلم يفده الموافقة لهما هذا الرجوع لتصريح ارباب اللغة بالاتفاق على ان الا
طلاق قبل قيام المأخذ ليس على سبيل الحقيقة وقد اعتبره هو هذا النوع داخلا
فى عقد الوضع ولاشك ان ماتوهموه وهم داحض فان مقصود الشيخ الرئيس
ليس الاموافقة العرف واللغة وقد حصلت فيما اعتبره لصحة مجاز المشارفة فيهما لو هو
لايدعى قط ان الاطلاق قبل قيام ماخذ الاشتقاق يكون داخلا فى مسمى الحقيقة
على مساق العرف ومذاق اللغة هذا ﴿قوله﴾ صدق ديانة اى يبنى المفتى
جوابه على مانواه ويحكم عليه القاضى بموجب كلامه ولايلتفت الى ماعناه لمكان
التهمة كمالو استفتى من فقيه بان قال كان على لفلان الف فوهبه لى فهل برئت
بذلك من ادائه فيفتيه بالبراة ولو رفع ذلك الى القاضى يقضى عليه بالاقرار
﴿قوله﴾ لانه اراد تخفيفا آه فعدم تصديقه قضاء لمكان التهمة لا لعدم صحة
التجوز والالم يصح ديانة ﴿قوله﴾ الاصل الذى نحن فيه وهو ان السبب
المحض يصح اطلاقه على المسبب دون العكس والمتفرع عليه وقوع الطلاق
بلفظ العتق من غير عكس الا انه لما وصل تعليل الاول اورد فاء التفريع فى قوله
فلايثبت فحاصله فيقع الطلاق بلفظ العتق لانه سبب لازالة ملك المتعة ولايثبت

العتق بلفظ الطلاق لان ازالة ملك المتعة ليست مقصودة منه ﴿ قوله ﴾ فلن العتق وضع يعنى ان الغرض منه هذا لانه موضوع لها فالتجوز بناء على اقامة الغرض من المعنى مقامه على ما صرح به المصنف رحمه الله فيما نقل عنه ﴿ قوله ﴾ اذ كل منهما علة للمنفى وقوله لانها لا تصح علة للنفى ﴿ قوله ﴾ لانها اى الاستعارة لا تصح بكل وصف اذ لا ريب فى عدم صحة استعارة السماء للارض وبالعكس بعلاقة الوجود والحدوث او نحو ذلك ولا الاسد للابخر والمحموم مع انهما وصفان ملازمان له بل التجوز له طرق مخصوصة من جهة واضع اللغة بالوضع النوعى والثابت عنه فى الاستعارة اعتبار علاقة المشابهة فى وصف خارج ظاهر فى المشبه به وثبوته فيه اقوى منه فى المشبه لان مبناها على المبالغة فى حال المشبه بدعوى انه عين المشبه به فلا يصح استعارة الاسد للابخر والمحموم لعدم ظهورهما فيه ولا السماء للارض لعدم قوة وجه الشبه فى محل الحقيقة بالنسبة الى محل المجاز ﴿ قوله ﴾ بل بمعنى المشروع فيه كيف شرع آه يعنى انما يصح استعارة الطلاق للعتاق باعتبار اتصالهما فى معنييهما المشروعين كيف شرعا ولكن لا اتصال بينهما فيه فما قبل كلمة بل يدل على اشتراط وجود الوصف الصالح فى مطلق الاستعارة وما بعدها على ان يكون ذلك الوصف فى الوجه المشروع فى استعارة الالفاظ الشرعية ﴿ قوله ﴾ لان الطلاق رفع شروع فى بيان عدم تحقق العلاقة المذكورة بين الطلاق والعتاق لان الطلاق فى اللغة رفع القيد وازالة الحبس نقل الى رفع قيد النكاح والعتاق القوة ومنه عتاق الطير لجوارحها وعتق الفرخ اذ اقوى على الطيران وفرس عتيق للسابق والبيت العتيق القديم وللصديق لجماله اولقدمه فى الاسلام والخير اوشرفه اولعتقه من النار وقيل قالت امه لما وضعته هذا عتيقك من الموت وكان لا يعيش لها ولد وهذه المفهومات كلها ترجع الى زيادة قوة فى معانيها وباعتبار القدم اوالسبق جاء بيت اوس بن حجر حيث قال ❊ شعر ❊ على ألية عتقت قديما ❊ وليس لها وان طلبت مرام ❊ بان الغدر قد علمت معد ❊ على وجارتى منى حرام ❊ والمعنى انه حلف من قديم انه لا

يقدر ولايزنى بجارته وانما الاترام بحل وقد علمت ذلك معنى فالاعتاق اثبات
القوة والعتق فى الشرع خلوص حكمى عن اثار الكفر الذى هو موت حكمى
وعجز كلى فان الكافر ميت معنى فانه لم ينتفع بحياته الدنيا ولم يذق حلاوته
العليا كما قال الله تعالى افمن كان ميتا فاحييناه واثره الرق الذى هو سلب اهليته
لما تاهل له العقلاء من ثبوت الولايات على نفسه حيث لا يصح نكاحه ولا بيعه
ولاشراؤه وعلى غيره من نكاح البنات والتصرف فى الاموال والشهادات
ولايتمكن من كثير من العبادات كصلوة الجمع والاعياد والجنازة والحج والجهاد
ويثبت به القوة الشرعية فيقدر على مالم يكن يقدر عليه من قبل فمن هذا
يقال انه القوة الشرعية ويمكن ان يكون هذا المعنى من افراد المعنى اللغوى
ومن ثم قال فى الصحاح والقاموس وغيرهما العتق الحرية الا انه مقيد بالطارية
على الرق وبه صرح بعضهم والرق فى اللغة الضعف ومنه ثوب رقيق وصوت
رقيق وكذلك التحرير اثبات الحرية وهى الخلوص يقال طين حر اى خالص
عما يشوبه من عوارض حرة لاخراج عليها ﴿ قوله ﴾ فاجاب بقوله الاول بحمل
الكلام على المجاز العقلى الذى يكون فى الاسناد حيث يكون الفعل مسندا الى
السبب البعيد كما فى قوله تعالى اخرج ابويكم من الجنة ينزع عنهما لباسهما
والثانى بحمله على المجاز اللغوى الكون فى الطرف فيكون الاعتاق مطلقا على
سببه الذى هو ازالة الملك قيل وكلا الجوابين ضعيف لانا لانسلم ان الاعتاق
منقول بل هو حقيقة لغوية لم يطرء عليه نقل شرعى اذ لا يفهم لغة وعرفا وشرعا
الا ازالة الملك والتخليص عن الرق ولا يصح اسناده حقيقة الا الى المالك ولو سلم
فلا نسلم كونه منقولا اليه لا الى ازالة الملك وكون اثبات القوة انسب بماخذ
الاشتقاق لا يصلح دليلا على ذلك لجواز النقل الى معنى غيره انسب بالمعنى
الحقيقى والنقل لابد لاثباته من نقل وما ذكره من معنى اثبات القوة انما يعرفه الافراد
من الفقهاء وقد علمت ان معنى العتاق القوة والاعتاق اثبات القوة فيكون
العتق ثبوتها فى محل قابل لها على ما صرح به علماء اللغة والقوة التى اثبتها اللغة
معنى للعتاق اعم من القوة الجسمية وغيرها فهو يتناول اثبات القوة الحكمية

المذكورة وكما ان النقل نفسه خلاف الاصل لا يرتكب من غير دليل ولا يحمل عليه من غير حامل كذلك النقل الى اجنبى لا يرتكب من غير ضرورة بل يحمل الكلام الى المعنى الاقرب من المعنى اللغوى فالاقرب وذلك ظاهر يعرفه من يعرف اللغة ويطلع على كلام الائمة المهرة فى فن اللغة بل يفهم العوام من صيرورة العبد حرا انه حصل له من الحالة ما يختص بالاحرار وليس انمراد من اثبات القوة المخصوصة الا ذلك القدر ولم يقل احد من ائمة اللغة والفقه والاصول ان معنى الاعتاق ازالة الملك او انه منقول اليها فكيف يصح الاستعارة والذى يدعى ذلك فعليه البيان واقامة البرهان ومن يدعى ماليس فيه كذبته شواهد الامتحان ﴿ قوله ﴾ يرد عليه اجاب عنه بعضهم بانه قد عرف ان العتق تصرف شرعى معناه اثبات القوة المخصوصة فلا بد له من لفظ يدل عليه حقيقة او مجازا لتحصيل العتق شرعا واستعارة الطلاق لازالة الملك ليست استعارة لهذا المعنى فلا يوجب ثبوته شرعا بخلاف ما اذا قال ازلت عنك الملك اورفعت عنك قيد الرق فانه مجاز عن اثبات القوة بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب كما كان الاعتاق فى مثل اعتق فلان عبده مجازا عن ازالة الملك بطريق اطلاق اسم السبب على السبب ولا مساغ لذلك فيما نحن فيه لانه جعل الطلاق مستعارا لازالة الملك فليس هناك لفظ يجعل مجازا عن اثبات العتق لا يقال يثبت العتق بدلالة الالتزام لكونه لازما للمعنى المجازى الذى هو ازالة الملك لانا نقول تحقق اللازوم المعتبر فى دلالة الالتزام وهو كون الامر الخارج لازما بينا فى الوجود الذهنى بحيث يلزم من تصور المسمى تصوره فى حيز المنع وانما اللزوم المتحقق بين ازالة الملك والعتق هو اللزوم بالمعنى الاعم اى الذى يلزم من تصورهما الجزم باللزوم وان بنى الكلام على مذهب اهل العربية فكل واحد من الدلالات الثلاث تابع للقصد والاستعمال واذ لا تحقق لهما فلا دلالة التزاما ولذلك لم يستلزم التضمن والالتزام عندهم المطابقة الا تقديرا بمعنى ان ما يدل على

الجزء او الامر الخارج يدل على المعنى المطابقي لو استعمل فيه وقصد من اللفظ
منها ﴿ قوله ﴾ لا للفظ الاعتاق اى لمفهومه على حذف المضاف ﴿ قوله ﴾
اقوى من ازالة القيد لوجوب ان يكون المستعار منه اقوى فى وجه الشبه
كالاسد للشجاع وان يكون المستعار لازماله واعترض عليه بان ازالة القيد اقوى
لبقاء نوع تعلق لهو هو حق الولاء فى ازالة الملك واجيب بان الاثار الباقية فى ازالة
القيد اكثر واشد كجواز الرجعة فى الرجعى ووجوب النفقة وعدم جواز النكاح لغيره
وحرمة المصاهرة والمشاركة فى النسل وغير ذلك وبان المقام ليس فيه ازالتان
احديهما مقيدة والاخرى مطلقة بل احديهما مقيدة بازالة القيد والاخرى
بازالة الملك بخلاف المشفر والشفة فان الاطلاق والتقييد متحقق بينهما على انه
قد ورد المشفر بالمعنى الاعم ﴿ قوله ﴾ فان الاستعارة لا تجرى قيل عليه
قد يكون الاستعارة مبنية على التشابه كاستعارة الصبح لغرة الفرس وبالعكس
ويحصل المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين على الاخر وجعله هو هو وكون
المشبه اقوى فى وجه الشبه انما يشترط فى بعض اقسام التشبيه على ما تقرر فى
علم البيان ورد بان الاشعار والخطب يجرى فيها ما يجرى من ابراز الكلام
لا على مطابقة الظاهر لفائدة بديعة ونكتة غريبة بخلاف المسائل الفقهية فانها
لا تجرى فيها ذلك ولا مقايسة بين الفنين ﴿ قوله ﴾ وكذا اجارة الحرآه قال
فى التلويح يعنى لو قال بعت نفسى منك شهرا بدرهم لعمل كذا ينعقد اجارة
ولو ترك واحدا من القيود يفسد العقد ولو قال بعت عبدى او دارى منك
بكذا فان لم يذكر المدة ينعقد بيعا لامكان العمل بالحقيقة مع تعذر شرط المجاز
وهو بيان المدة وان ذكر المدة فان لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سماه
مثل بعت عبدى منك شهرا بعشرة لعمل كذا انعقد اجارة لان اطلاق البيع على
الاجارة متعارف عند اهل المدينة فيجوز عندهم اذا اتفق المتعاقدان عليه
كذا فى الاسرار وقيل ينعقد بيعا صحيحا بحمل المدة على تاجيل الثمن او بيعا فاسدا
عملا بالحقيقة القاصرة هذا كلامه ونقل عنه انه اذا جاز فى غيره اذا اتفق المتعا
قدان اقول ظاهر كلامه توجيه لكلام المصنف رحمه الله وبيان لمراده ولكن نصب

عينه ومطمح نظره الاعتراض عليه فى تقييده انعقاد الاجارة بلفظ البيع بصورة
الحر ومحصله ان ذلك اشتغال بما لا يعنيه واعراض عما هو بصدده حيث قيد
صورة انعقاد الاجارة بلفظ البيع بالحر وهو مستغن عنه وترك التقييد بذكر
المدة وجنس العمل وهو محتاج اليه فانه لا فرق بين الحر والعبد فى انعقاد الاجارة
اذا روعى القيد ان لقيام القرينة وتحقق العلاقة ولا فى عدم انعقادها اذا ترك
واحد منهما اذ يفسد العقد فى صورة الحر لانتفاء القرينة وينعقد بيعا فى غيرها
لامكان العمل بالحقيقة على ما فصله القاضى ابو زيد الدبوسى فى كتابه الاسرار
من اكابر الحنفية رحمهم الله وانما يتحقق الفرق على القول الاخير المرجوح
ولكن هذا الاعتراض ليس بشىء لان المصنف رحمه الله ليس فى صدد بيان
التفرقة بين الحر والعبد فى انعقاد الاجارة وعدمها حتى يرد عليه الاعتراض
بعدم التفرقة ولا فى صدد بيان شرائط المجاز حتى يرد عليه ان مجرد الحرية
غير كاف فى صحة المجاز بل لا بد من ذكر المدة وتسمية جنس العمل وانما هو فى صدد
تفريع المثال الجزئى على ما قرره من الاصل الكلى وهو صحة اطلاق السبب على
المسبب دون العكس فيما كان السبب سببا محضا ولا يخفى ان انعقاد الاجارة بلفظ
البيع دون العكس بناء على هذا الاصل مختص بصورة عقد الحر واما انعقادها
بلفظ البيع فى صورة العبد اذا اعتبر القيد ان كما فى الاسرار فليس مما نحن
فيه بل هو على الحقيقة بناء على تعارف اهل المدينة لا على التجوز بناء على الاصل
المذكور هكذا ينبغى ان يفهم المقام والله ولى الفضل والانعام وكان ذلك مما
اثبتناه فى تحاريرنا المفردة فى سالف الازمنة ﴿ قوله ﴾ لان الهبة ليست سببا آه
اجيب عنه بانا لا نسلم انه يجب فى المجاز باعتبار السببية ان يكون المعنى الحقيقى
سببا للمعنى المجازى بعينه بل بجنسه حتى يراد بالغيث جنس النبات سواء
حصل به او بغيره وبان ملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطى وهو لا يختلف
فى ملك النكاح وملك اليمين ولكن تغاير الاحكام لتغاير صفة لا ذاتا فانه يثبت
فى باب النكاح مقصودا وفى ملك اليمين تبعا ونحن اعتبرنا اللفظ لاثبات ملك
المتعة فى المحل فاذا جعلنا لفظ الهبة مجازا اثبتنا به ملك المتعة قصدا لا تبعا فيثبت

فيه

فيه احكام النكاح لا احكام ملك اليمين وكيف ما كان فصحة النكاح بلفظ البيع والهبة مما يفيده البيان ولا تضاد ولا منافات بين انواع العلاقات ﴿ قوله ﴾ امكان الاصل اى عدم امتناعه فى نفسه مع قطع النظر عن الامور الخارجية والمراد بالتعذر امتناعها بالنظر الى عدمها فلا يرد ان قولهما يوجب بطلان الاصل المتقرر من انه لا يصار الى المجاز الا عند تعذر الحقيقة كذا قيل ﴿ قوله ﴾ فصحة الاصل ليس من كلام فخر الاسلام بل من كلام المصنف حذف جواب الشرط الواقع فى كلامه وهو قوله صار مستعار الحكمه لا ما فى التلويح من قوله وجب المصير الى خلفه ﴿ قوله ﴾ ان من شرط صحة الحلف آه هذا مما اتفق عليه ابو حنيفة ومحمد وزفر رحمهم الله فان تصور البر ورجاء الصدق شرط لصحة الحلف وانعقاد اليمين عندهم غير ان زفر شرط الامكان عادة مع ما شرطوه فى ذلك من الامكان بالذات وهما اكتفيا بالامكان الذاتى وخالفهم ابو يوسف رحمه الله حيث لم يشترط تصور البر وامكان الفعل لا عادة ولا عقلا فلو حلف والله ليمسن السماء او ليقلبن هذا الحجر ذهبا او ليشربن ماء هذا الكوز فاريق او ليقتلن زيدا عالما بموته يصح الحلف وينعقد اليمين ويحنث فى الحال عند الائمة الثلاثة لان كل ذلك امور ممكنة يتعلق بها القدرة فى الجملة ولا يتوقف الحنث الى اخر الحيوة لكونها ممتنعة بحسب جرى العادة خلافا لزفر فانه لا ينعقد اليمين عنده لامتناعها عادة ولو حلف والله لاشربن ماء هذا الكوز ولا ماء فيه او ليقتلن زيدا غير عالم بموته وهو ميت فلا يحنث لعدم صحة الحلف لامتناع شرب الماء المعدوم واستحالة اعادة الحيوة الزائلة بالذات لان فى صورة العلم ينعقد اليمين على حيوة يخلقها الله تعالى فى الميت وهو امر غير محال وفى صورة عدم العلم على الحيوة التى كان عليها وقد زالت فيستحيل اعادتها خلافا لابى يوسف رحمه الله فان تصور البر ليس بشرط عنده اصلا فيصح الحلف ويحنث البتة على ما هو المذكور فى الكتب الحنفية اجمع والمسئلة دلت على امتناع اعادة المعدوم بعينه عند الحنفية واتفاق الائمة الثلاثة عليه وقد صرح به الشيخ ابو المنصور الماتريدى رحمه الله وقامت عليه الحجة الباهرة والبينة الظاهرة وانكر بعض احداث المتكلمين ذلك

وتخصيص بعضهم بالعرض باطل لاجمالة ولاعتدادبهم وحجتهم داحضة عند ربهم

﴿ قوله ﴾ ولاماء فيه آه قيد به احترازا عما كان فيه ماء فاريق لان اعادته

امر ممكن لانه لايعدم بالكلية بل يختلط مع اجزاء الارض فيحنث فما فى التلويح

من ان ابتداء اليمين فى الكوز انعقدت على الممكن فى الظاهر وعند الازاقة

مابقى كذلك ممكنا فلايبقى اليمين على ماانعقدت امافى مسئلة قتل الميت

وقلب الحجر فاليمين قد انعقدت ابتداء على القدرة فى الجملة لاعلى الامكان

الظاهر ولم ينعقد اليمين على مايخلقه الله فى الكوز كما انعقدت على حيوة

يحدثها الله تعالى فى الشخص بعد ماحلف مع العلم بموته لانه على تقدير الخلق

لايكون الماء الذى فى الكوز وقت اليمين ولايقدر لاشربن الماء الذى فى

الكوز ان خلقه الله تعالى كما يقدر لاقتلن الشخص ان احياه الله تعالى لان الماء الذى

فى الكوز وقت اليمين اشارة الى الموجود لكونه مشارا اليه وتقدير الشرط يقتضى عدمه

فيلزم اتصاف الشيئ بالوجود والعدم ليس بشيئ فانه مع مخالفته لما فى الهداية

والكافى والنهاية وغيرها من كتب الحنفية فى جعلهم مسئلة الكوز وقد اريق

مافيه من الماء مثل مسئلة مس السماء وقلب الحجر ظاهر الفساد اذلافرق بين

الصورتين اصلا لانه كما لايكون الماء على تقدير الخلق هو الماء الذى فى الكوز

وقت اليمين كذلك لايكون على تقدير احداث الحيوة فى الشخص الحيوة التى

كان عليها وقت اليمين وقد ذكر فى النظم انه فيما اذا لم يعلم انه لاماء فيه فان علم

فيحنث بالاتفاق ولانسلم ان الاشارة الى الماء بل هى الى الكوز واما الاشارة

التى يتضمنها المعرفة فلانسلم ان مفادها معهودية هذا الماء الخاص بل معهودية

مطلق الماء فان الاشارة فيه الى مايعرفه كل احد من ان معنى الماء ماهو من بين

الاجناس وهو لايقتضى الوجود فى الكوز فى هذا الوقت لايقال ان وضع

المسئلة فى الهداية وغيرها فيما تحقق الاراقة بعد زمان يتمكن فيه من الشرب

لان اليمين تنعقد للبر فيستثنى منه زمان تحققه والممتنع فيما اريق من غير

فصل لانا نقول هذا تفسير للمسئلة على خلاف تخريج الفقهاء فانهم لم يفرقوا

بين الصورتين اذ جمع الماء المنشوف ممكن وانما لايحنث فيما اذا حلف لايركب

هذه

هذه الدابة وهو راكبها فنزل من ساعته لان تحقق المكث بدون الزمان غير
ممكن ولو مكث برهة بعض الحلف يحنث هذا وانما لا يحنث فى الموقت اى فيما
قال والله لاشربن ماء هذا الكوز اليوم فاريق قبل الليل لان البر فى الموقت
انما يجب فى الجزء الاخير من الوقت وعند ذلك لا يتصور البر لانقضاء الوقت
المعين محلا للبر فهو لامتناع اعادة الوقت المتعين ظرفا للبر لا لامتناع اعادة
المهراق فانه لم يعدم بعينه بل نشف فى الارض فانها غير مستحيلة حقيقة بل عادة
هذا وبالجملة انه اذا لم يكن فى الكوز ماء لا يحنث مطلقا عندهما خلافا لابى
يوسف رحمه الله واذا كان فيه ماء فاريق من يومه كذلك الخلاف فى الموقت
ويحنث باتفاق الائمة الثلاثة فى المطلق خلافا لزفر رحمه الله لانه يستحيل عادة
فاشبه المستحيل حقيقة فلا ينعقد اليمين واجيب بان البر متصور حقيقة باعادة
الماء الذى اريق فينعقد يمينه ثم يحنث بحكم العجز الثابت عادة كما اذا مات
الحالف فانه يحنث مع احتمال اعادة الحيوة ﴿ قوله ﴾ فيجعل اقرار امجازا
عن الحرية من حين الملك لانه غير مستحيل فيعتق عليه قضاء مؤاخذة له باقراره وان
لم يسبق منه اعتاق وارادة الشفقة والتكريم والحرمة بعيدة غاية البعد لندرة استعماله
فيها فلا يحمل اللفظ عليها مع امكان ارادة غيرها على ان الفائدة الشرعية اولى
بالاعتبار فتكون هى المتعينة ولا يرد عليه هذا اخى لانه مشترك بين المشارك فى النسب
والدين والقبيلة قال الله تعالى واذكر اخا عاد والى ثمود اخاهم صالحا وقال انما المؤمنون
اخوة وقال ايحب احدكم ان ياكل لحم اخيه ميتا وحكم المشترك التوقف على
القرينة حتى لو قال من ابى او امى عتق على ان العتق رواية الحسن عن ابى
حنيفة رحمه الله وقواه بعض المحققين ﴿ قوله ﴾ فان الاستعارة تقع اولا فى
المعنى بالتصرف فى امر عقلى باستعارة الهيكل المخصوص للشجاع ثم استعمل
فيه لفظ الاسد على ان لافراده قسمين متعارف يصدق عليه اللفظ حقيقة وغير
متعارف يصدق عليه مجازا بتوسط هذه الاستعارة على ما هو الراجح عند
البيانيين وما فى التلويح من ان هذا ميل الى المذهب المرجوح فى تحقيق
الاستعارة وهو انه ليس بمجاز لغوى بل مجاز عقلى حيث جعل ما ليس باسد اسدا

واستعمل فيه اللفظ على انه استعمل فيما وضع له والمذهب المنصور انه مجاز لغوى مستعمل فى غير ما وضع له ساقط لان الميل غير مسلم ولا يدل عليه كلامه بل قوله ثم بتوسط هذه الاستعارة يستعار لفظ الاسد يدل على خلافه ولا فرق بين المذهبين الا باعتبار الوضع وعدمه ليكون مجازا عقليا اولغويا ولا بد فيهما من ادعاء دخول المشبه فى جنس المشبه به بان يجعل الرجل من افراد الاسد وذلك لا يقتضى كونه حقيقة على انه ناقض بكلامه هذا ما اثبته فى شرح التلخيص ﴿ قوله ﴾ لا تجرى الاستعارة فى الاعلام قيل فيه نظر لان العلم يدل على معناه العلمى بالضرورة فلم لا يجوز استعارته لشخص افراد ادعاء وتخيلا كما جاز استعارة الهيكل المخصوص بالاسد للانسان الشجاع بل عدم الجريان مبنى على انه لا بد فيهما من ادخال المشبه فى جنس المشبه به بجعل افراده قسمين والعلمية تنافى الجنسية واعتبار الافراد ورده السيد الشريف بان تعرض القوم للجنس فى بيان الاستعارة انما هو لكثرة وقوعها فى الاجناس دون الاشخاص بل عدم جريانها فى الاعلام لان مبناها على المبالغة فى حال المشبه بدعوى انه عين المشبه به وذلك انما يحصل اذا كان المشبه به مشتهرا بوجه الشبه ولا شك ان الاجناس مشهورة باوصاف لها حتى ان اسمائها تنبئ عن اوصافها انباء تاما كالخيل والاسد واما الاشخاص فقلما يشتهر باوصاف كذلك كحاتم فى الجود فيجعل من له غاية الجود قسمين ذلك الشخص المعروف والاخر غير المعهود والا فاذا اعتبرت تشبيه زيد بعمرو فى الشكل والهيئة وقصدت المبالغة فى التشبيه وادعاء انه عين عمرو لكمال شبهه به فقلت رايت عمروا فالظاهر ان ذلك استعارة بعلاقة المشابهة ومن ذلك القبيل قولهم ابو يوسف ابو حنيفة بمعنى ان ابا يوسف رحمه الله بلغ الدرجة القصوى من الفقاهة ولم يقصر عنها وقولهم ابو حنيفة ابو يوسف بمعنى ان البالغ الى هذه الدرجة هو ابو يوسف دون غيره وبالجملة المقصود من العدول عن التشبيه الى الاستعارة هو المبالغة فى حال المشبه اعنى وجه الشبه كانه يساوى المشبه به وذلك يحصل اذا جعل من افراده داخلا فى جنسه ان كان المشبه به جنسا او جعل عينه ان كان شخصا ﴿ قوله ﴾ فان قيل معارضة يعنى ان هذا ابنى

من قبيل

من قبيل زيد اسد وهو على ماتقرر فى علم البيان ليس باستعارة لما فيه من ادعاء امر مستحيل بل هو تشبيه بحذف الادات فيكون المعنى مثل ابنى وهو لا يوجب العتق اتفاقا ❁ قوله ❁ قصد انقل عنه اى على تقدير كونه استعارة لان التصديق والتكذيب يتوجهان الى شيئ هو المقصود فى الكلام وهو اثبات الخبر فيكون المقصود اثبات الاسدية لزيد وهو محال ❁ قوله ❁ ادعاء معنى الحقيقة فى الشيئ قيل عليه انه ميل الى المذهب المرجوح وان ادعاء الحقيقة مع نصب القرينة المانعة عن ارادته امران متدافعان واجيب بان التدافع ليس بين مراعات معنى الحقيقة ونصب القرينة المانعة بل بين ارادته ونصبها وقد علمت ان مبنى الاستعارة على الادعاء المذكور ❁ قوله ❁ فهذا عين مذهبهما قيل الشرط على هذا عدم القصد على دعوى امر مستحيل وعلى مذهبهما عدم الاستحالة فاين احدهما من الاخر ورد بان الاشارة الى ماذكره من نفى الاستعارة بناء على الاستحالة ❁ قوله ❁ قلنا حاصله منع التعليل المذكور يعنى لا نسلم ان الاستعارة فى خبر المبتداء غير جائز مطلقا عندهم لاتفاقهم على الاستعارة فى قولهم الحال ناطقة ❁ قوله ❁ خبر المبتداء هو ابنى اسم مشتق على ما فى كتب اللغة من تفسير الابن بالولد اصله بنى او بنو والاسم البنوة وفى حديث بنت غيلان * شعر * وان جلست تبنت * اى صارت كالبيت المبنى فعلى هذا هو حقيقة معناه وليس بتاويل فيكون استعارة تبعية من قبيل الحال ناطقة فيعتق الابن لا من قبيل زيد اسد فلا حاجة الى ان يقال انه مستعمل فى المشبه المتروك وهو الرجل الشجاع لا فى معناه بدليل قوله * شعر * اسد على وفى الحروب نعامة * فتخاء تنفر من صفير الصافر * فهلا بدرت الى غزالة فى الوغى * بل كان قلبك فى جناحى طائر * وقوله * شعر * والطير اغربة عليه باسرها * فتخ السراة وساكنا * وامثال ذلك وقال السيد الشريف هذا الاستدلال يشعر بان اسدا مستعمل فى مفهوم مجترئ وصائل فلا يتصور حينئذ تشبيه فضلا عن الاستعارة بل يكون اطلاق اسم الملزوم على اللازم ثم استعمال الاسد فى معناه الحقيقى ينافى تعلق الجار به الا اذا لوحظ مع ذلك المعنى على سبيل ما هو لازم له

قائله عمران بن حطان السدوسى مفتى الخوارج وزاهدهم يهجو الحجاج * منه رحمه الله تعالى *

مطلب لا عموم للمجاز

ومفهوم منه فى الجملة من الجراة والصولة ﴿ قوله ﴾ لا عموم للمجاز والضرورة
تندفع بارادة بعض الافراد فلا يثبت الكل كالمقتضى ورد بانه ان اريد الضرورة
من جهة المتكلم فى الاستعمال فممنوع لجواز ان يعدل الى المجاز لاغراض يسنح
للمتكلم ويتعرض له فان فى المجاز لطايف العبارات ومحاسن الاستعارات الموجبة
لمزيد البلاغة وقال صاحب الكشف عموم المجاز انما هو لما يلتحق به من الدليل
لا لكونه حقيقة والا لكان كل حقيقة عاما وما قيل يجوز ان يكون الموءثر هو المجموع
او القابل هو الحقيقة دون المجاز او يكون المجاز مانعا ليس بذلك لانه لا مدخل
فى ذلك لكون اللفظ حقيقة او مجازا ﴿ قوله ﴾ قال بعض الشافعية لا عموم
للمجاز فى التلويح ذلك مما لم نجده فى كتب الشافعية ولا يتصور نزاع فى صحة
قولنا جاءنى الاسود الرماة الا زيدا وتخصيصهم الصاع بالمطعوم مبنى على ما
ثبت عندهم من علية الطعم فى باب الربوا وقيل ولو لم يقل الشافعى بعموم
المجاز لما قال بارادة جميع المطعومات ومع ذلك فالتعليل بالضرورة مما لا يعقل
ولكن هذا مذكور فى كتب اصحابنا ﴿ قوله ﴾ لا يراد باللفظ الواحد قيل
لا نزاع فى جواز استعمال اللفظ فى معنى مجازى يكون المعنى الحقيقى من افراده
كاستعمال وضع القدم فى الدخول ولا فى امتناع استعماله فى المعنى الحقيقى
والمجازى بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا اما اذا اشترط
فى المجاز قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فظاهر واما اذا لم يشترط فلان اللفظ
موضوع للمعنى الحقيقى وحده فاستعماله فى معنيين استعمال فى غير ما وضع له
فعلى تقدير صحة الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق ورد بان المنصوص عليه فى كتب
الشافعية ان مذهبه ان اللفظ ظاهر فى المعنيين بل حقيقة فيهما كما فى المشترك حيث
الحق المعنى المجازى للوضع النوعى للعلاقة بالحقيقى وكونه مجازا فيهما مختار
ابن الحاجب فكيف يدعى الاتفاق فى المجازية وانما النزاع فى ان يستعمل اللفظ
ويراد فى اطلاق واحد معناه الحقيقى والمجازى معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم
نحو لا تلق الاسد اى السبع والرجل الشجاع احدهما من حيث انه موضوع له
والاخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا

الاستعمال

الاستعمال مجازا وهو نوع منه استعمال المشترك فى معنييه وانما ذلك من جهة اللغة
اذا لم يثبت ذلك وهو مختار ابى الحسين البصرى وحجة الاسلام الغزالى واختاره
ابن الهمام فى غير المفرد وجمهور اصحابنا وائمة العربية لا لغة ولا عقلا وذلك
لان ارادتهما جميعا لا يخلوا اما ان يكون من حيث ان احدهما حقيقة والاخر مجاز ام
لا فان كان الثانى فليس مما نحن فيه وان كان الاول فلا بد من توجه الذهن الى احدهما
حقيقة والاخر مجازا والذهن لا يتوجه اصالة فى حالة واحدة الى حكمين قطعا مما
اتفق عليه العقلاء قاطبة ﴿ قوله ﴾ لرجحان المتبوع قيل عليه لا نزاع فى ذلك
اذا دار اللفظ بين المعنيين وانما الكلام فيما اذا قامت القرينة على ارادة التابع
ايضا كارادة التابع فقط بمعونة القرينة وانت خبير بان الدلالة اللفظية هى
الفهم الحاصل من العلم بان اللفظ موضوع لمعنى كذا وانه بالاستعمال فلا يمكن
ان يكون قرينة صارفة عنه ومما اورده اصحابنا على ذلك ان الموضوع له بمنزلة
المحل للفظ والشىء الواحد فى حالة واحدة لا يكون مستقرا فى محل ومتجاوزا عنه
وقيل عليه لا معنى لاستعمال اللفظ فى المعنى الا ارادته عند اطلاق اللفظ من غير
تصور استقراره وحلوله ورد بانا لا نقول بالحلول حقيقة بل بمنزلة المحل فلا
يتصور ذلك فهذا وجه اقناعى يفيد الظن الذى يكفى فى مثل هذا المقام ومنه
انه يلزم ارادة الموضوع له لكونه موضوعا وعدم ارادته للعدول عنه الى المعنى المجازى
وهو محال وقيل عليه لا نسلم ان ارادة الثانى يوجب العدول عن الاول لجواز دخول
كل منهما تحت الارادة وردبما استفيدت ان المعنى الحقيقى اذا توجه النفس
الى ارادته فلا يمكن لها ان تلتفت لفت المعنى المجازى فى هذا الان لبساطتها ولعدم
الوحدة الجامعة بينهما ومنه ان الحقيقة توجب الاستغناء عن القرينة والمجاز
الافتقار اليها وتنافى اللوازم يدل على تنافى الملزومات قيل عليه ان استغناء
الحقيقة لا ينافى افتقار المجاز ورد بان اللفظ فى المجموع مجاز بشروط بالقرينة
المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون مراد وغير مراد فان قيل له الموضوع له
هو الحقيقى وحده والقرينة تجب على انه وحده ليس وهذا لا ينافى كونه داخلا
تحت المراد اجيب بان الوحدة اذا لوحظت فى الوضع يلزم من انتفائها

انتفاء مو الافلا صرف ولان الصرف ان وجد فلا موضوع له والافلا مجاز ومنها ان اللفظ بمنزلة اللباس للشخص فيمتنع استعماله لمعنيين وهو حقيقة لاحدهما مجاز للاخر كما يمتنع استعمال الثوب الواحد بطريق الملك والعارية بل كاكتساء شخصين ثوبا واحدا في ان واحد يلبسه كل منهما بتمامه على انه ملك لاحدهما عارية للاخر وقيل عليه ان عدم جواز استعمال الثوب الواحد بطريقين شرعا واستحالة حصول الجسمين في مكان واحد لا يلزم منه استحالة اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا ورد بانه توضيح وتمثيل للمعقول بالمحسوس وهو يكفي في مثل هذا المقام وانت اذا تذكرت معنى الحقيقة واستعمال اللفظ فيها تنبهت على عدم ورود هذا الايراد ﴿ قوله ﴾ معتق المعتق مع وجود المعتق قال محمد رحمه الله في الجامع الكبير لو ان عربيا لا ولاء عليه اوصى بثلث ماله لمواليه وله معتق واحد فاستحق النصف كان النصف الباقي مردودا الى الورثة ولا يكون لموالي مولاه لان الحقيقة اريدت بهذا اللفظ فبطل المجاز ﴿ قوله ﴾ لفظ المولى حقيقة في المولى الاسفل قيل عليه بل هو حقيقة في المعتق مطلقا وانما المجاز في النسبة فموالي زيد مثلا حقيقة في معتقه بالمباشرة مجاز في معتق معتقه بالسببية ﴿ قوله ﴾ ولا يراد غير الخمر لعلاقة في مخامرة العقل فلا يجب فيه الحد ومن اوجبه تمسك بدليل اخر من سنة اوغيرها ولا اجماع مع خلاف ابي حنيفة ومن وافقه ﴿ قوله ﴾ لان الوطي وهو المجاز مراد اجماعا قيل عليه لا اجماع مع مخالفة ابن مسعود رضي الله عنه لان المراد عنده المس باليد ولا صحة لتيمم الجنب الا ان يراد اجماع من بعد الصحابة بل الائمة الاربعة وفيه ان الشافعي حملها على المس باليد وجوز تيمم الجنب بدليل اخر من نحو ماروى انه عليه السلام قال لجنب عليك بالصعيد فانه يكفيك على بل هو مخالف لاجماع الصحابة على ان المراد الوطي ويحل تيمم الجنب او المس باليد فلا يحل ذلك قيل عليه ان ذلك ليس بمخالف للاجماع وانما يكون ذلك لو رفع امرا متفقا عليه وعدم القول بان المراد المس باليد مع جواز التيمم ليس قولا بالعدم حتى يمتنع مخالفته ورد بان مثله خرق الاجماع عند الخلافيين جريا على ان السكوت فيما يعم به البلوى بيان

سيما

سيما فى الصحابة على ان عدم قولهم بالعدم ممنوع قال بعض المحققين قوله
تعالى اولامستم النساء مراد به الجماع مذهب جماعة من الصحابة منهم ابن عباس
رضى الله عنهم وكونه مراد ابه المس باليد قول لجماعة اخرين ورجحنا قول الطائفة
الاولى بالمعنى وذلك انه سبحانه وتعالى افاض بيان حكم الحدثين الاصغر والاكبر
عند القدرة على الماء بقوله اذا قمتم الى الصلوة الى قوله وان كنتم جنبا فاطهروا
فتبين انه الغسل ثم شرع فى الحال عند عدم القدرة عليه بقوله وان كنتم مرضى
اوعلى سفر اوجاء احد منكم من الغائط اولامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا
صعيدا الاية ولفظ لامستم مستعمل فى الجماع فيجب حمله عليه ليكون بيانا لحكم
الحدثين عند عدم الماء كما بين حكمهما عند وجوده فيتم الغرض بخلاف ما ذهبوا اليه من
كونه باليد ويدل عليه من السنة ما فى صحيح مسلم من مس عائشة رضى الله عنها قدميه
صلى الله عليه وسلم حين طلبته لما فقدته ليلا وهما منصوبتان فى السجود ولم يقطع صلاته
لذلك وعنها انه كان يقبل بعض نسائه فلا يتوضأ رواه البزار فى مسنده باسناد
حسنه واخرج الدارقطنى رحمه الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل
بعض نسائه ثم خرج الى الصلوة ولم يتوضأ قال عروة فقلت لها من هى الا انت
فضحكت * قوله * فى المولى الاسفل اى المعتق على بناء المفعول والمعتق
على بناء الفاعل وذلك عرف مستمر بين علمائنا وغيرهم * قوله * فدلالة
اللفظ على لازمه لا يكون مجازا قيل عليه معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز
هو ارادة المعنى الحقيقى والمجازى معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا اوكيف
يتصور وذلك والمجاز مشروط بعدم الارادة ولهذا عدل المصنف فى تحرير
المبحث عن عبارة القوم الى قوله لا يراد من اللفظ معناه الحقيقى والمجازى
معا فاذا اريد المعنى الحقيقى للصيغة ولازمه المتاخر كان جمعا بين الحقيقة
والمجاز سواء سميت الصيغة مجازا اولا ورد بان المراد من قولهم انهما لا يرادان
بالذات واما الارادة لوازم الحقايق بطريق التبعية للحقايق وكونها لازمها
فليس بجمع بينهما فى الارادة القصدية وهذا معنى قولهم اسم الذات مستجمع
لجميع الصفات فيعمل فى الاحكام بحسب الاعتبارين وذلك فى الشرعيات
كالهبة بشرط العوض والاقالة تسميان بيعا لانهما من لوازمهما وكشرى القريب

يسمى اعتاقا لانه من لوازمه وموجباته فكذا اما نحن فيه مسماه نذر اطلق عليه
وموجبه يمين قصد معها او بدونه لكنه لا لاطلاق للصيغة عليها وارادة لها قصدية
بل للزوم والتبعية ﴿ قوله ﴾ وقع في خاطري اشكال نقله في الكشف والتحقيق
عن شمس الائمة السرخسي مع الجواب من وجهين الاول انه لما استعملت الصيغة
في محل آخر خرجت اليمين من ان تكون مرادة فصارت كالحقيقة المهجورة فلا يثبت
بلا نية الثاني ان تحريم ترك المنذور يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد لان
الشرع لم يجعله يمينا الا عند القصد بخلاف شري القريب فان الشرع جعله اعتاقا قصد
او لم يقصد ﴿ قوله ﴾ ويمكن ان يقال في جواب هذا الاشكال قيل عليه الاشكال
الوارد على جواب القوم لا يندفع بهذا المقال وانما يصح فيما نوى اليمين فقط
ورد بان المصنف قرره بالترديد فيجوز ان يكون الجواب باختيار الشق الثاني
ومنع الجمع في الارادة ولو اقتصر على الاول يمكن ان يقال ان المقصود ابطال
ما قيل في الجواب السابق من ان اليمين موجب الكلام وذكر الشق الثاني لتاكيد
ارادة الاول لكنه قيل ليس اليمين الا موجب الكلام والا لزم الجمع بينهما فتعين
ان يكون موجبه كما صرحت فتعين ان ينعقد اليمين بلا قرينة ﴿ قوله ﴾ ولم ينو
النذر قيل لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة اراد او لا اجيب
بانه لا يمنع الجمع في شيء من الصور لان المعنى الحقيقي يثبت باللفظ فلا عبرة
بارادته ولا تاثير لها قال السيد الشريف قدس سره هذا مردود بان كلام
المصنف رحمه الله مخصوص بالانشاآت الشرعية حيث قال لكن في الانشاآت
الشرعية يمكن ان يثبت آه وفيها مزيد قوة دون العرفيات والخبر
﴿ قوله ﴾ فمن شاء فليؤمن ظاهره التخيير بين الايمان والكفر
والامر بهما ولكن سياقه قرينة صارفة عنه مانعة عن ارادة الحقيقة
اذ لا عتاب في الاتيان بالماذون به ولا عتاب للامتثال بالمامور به فهو مجاز عن
التوبيخ والانكار ﴿ قوله ﴾ نحو طلق آه تركت حقيقته التي هي التوكيد
بقرينة صارفة عنه وهي قوله ان كنت رجلا لان هذا انما يقال عند ارادة اظهار

عجز

عجز المخاطب عن الفعل الذى قرن به فيكون للتوبيخ مجازا كما يقال سب السلطان ان كنت رجلا ﴿ قوله ﴾ كما ذكرنا فى التخصيص هو ما قال فى فصل قصر العام ان الموجب لقصره على بعض ما تتناوله ربما يكون كون بعض الافراد ناقصا مثل كل مملوك لى حر فانه لا يقع على المكاتب لنقصانه فى المملوكية اوزائدا مثل لا ياكل فاكهة فانه لا يقع على العنب لانه وان كان فاكهة لغة وعرفا الا ان فيه معنى زائدا على التفكه اى التلذذ والتنعم وهو الغذائية وقوام البدن ومثال ذلك ان السرقة لا تقع على النبش ولا على النهب والغصب *

﴿ قوله ﴾ الاعمال بالنيات آه يدل على حصر حصول العمل بالنية وانتفائه بدونها لو نفس هذا الكلام يدل عقلا على ان حقيقته غير مرادة فيكون المراد منه حكمه مجازا وذلك بالاتفاق ولكن الحكم نوعان اخروى هو الثواب او الاثم ودنيوى هو الصحة او الفساد فحمله الشافعية على الدنيوى لانه الاصل الظاهر فى الفهم المتبادر فى متعلق المجرور الواقع خبرا كقوله عليه الصلوة والسلام لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب الا ان يمنع عنه مانع كما فى قوله صلى الله عليه وسلم لا صلوة لجار المسجد وحمله الحنفية على الاخروى لدليلين اشار الى احدهما المصنف الاول ما ثبت فى محله ان الثواب مراد بالاتفاق وان المشترك لا عموم له على ما حقق فى محله وان لم يسلمه الشافعى فلا نبالى بانكار الخصم لامر ثبت بدليل يوجبه على ان المجاز لا عموم له عنده فهذا سبيل الحكمة وذا مجادلة بالتى هى احسن والثانى انه لو حمل على الثواب لكان الاعمال باقية على عمومها اذ لا ثواب لعمل بدون النية ولو حمل على الصحة يجب تخصيصها بالاعمال التى يقصد بها الثواب وهى العبادات اذ لا خفاء فى انه لا خلاف لاحد فى صحة البيع والشرا والاجارة والنكاح وامثالها بدون النية واعترض عليه من وجوه الاول انا لا نسلم ان الحكم مشترك بين النوعين لفظا كالعين بين معانيه بل هو موضوع لاثر الشىء ولازمه فيكون مشتركا معنى كالحيوان بالنسبة الى الانسان والفرس وغيرهما والثانى ان القول بعدم عموم المجاز لم يثبت من الشافعى ولو ثبت فله ان يقول انا نقدر فيكون مجاز ابالحذف لا مجاز امرسلا حتى ينافى العموم والثالث انا لا نسلم ان

الثواب مرادبالاتفاق وعدمه بدونها اتفاقالا يقتضى ذلك لان موافقة الحكم
للدليل لاتقتضى ارادته منه وثبوته به ليلزم عموم المشترك بمعنى ارادة
معنييه مثلا قولنا العين جسم ليس من عموم المشترك فى شيء وان كان الحكم
ثابتا لمعانيه والرابع ان عدم بقاء الاعمال على عمومه مشترك الالزام اذلا بد
عندكم من تخصيصها بالاعمال التى هى محل الثواب والخامس انه لوحمل على
الثواب لم يدل الحديث على عدم صحة العبادات بدون النية ولاحجة لكم
تتمسكون بها على وجوب النية فى الصلوة والزكوة والصوم وغيرها غير هذا
الحديث والكل ليس بشيء اما الاول فلان الاشتراك المعنوى انما يصح اذا
كان هناك قدر مشترك ذاتى او عرضى بين النوعين صالح ان يكون مرادا بالحكم
ولاشك ان الصحة والفساد ليسا مما يترتب على العمل وان كان مقارنا له واطلاق
الحكم عليها انما هو على اصطلاح وعلى الثواب والاثم اصطلاح اخر فاذا اريد
النوعان منه بالعمل فانما يراد احدهما على انه صفة قائمة به عارضة له والاخر على
انه اثر مترتب عليه مسبب عنه ثابت به فيكون عموم المشترك بمعنى ارادة
معنييه وهو باطل ولا يمكن ان يراد من الحكم الملابس او المقارن او نحوهما قطعا
ولا يصح ان يقول به احد اصلا والالزم عليه اشتراط النية فى الاركان والشرايط
وهو منتف بالاجماع واما الثانى فالكلام على التحقيق ان المشترك لاعموم له اصلا
سواء سلمه الشافعى اولا وما يدل على نفى عموم المجاز المرسل لو تم لدل على
نفى عموم المجاز بالحذف واما الثالث فلانه لايتصور نزاع من الشافعى فى
كون الثواب مرادا من الحديث وان نازع فى ذلك منازع فالحديث يحكم
ببطلان هذا النزاع فان تمام الحديث على ما فى الصحيحين وغيرهما الاعمال
بالنيات وانما لكل امرء ما نوى فمن كان هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله
ورسوله ومن كان هجرته الى دنيا يصيبها او امرءة يتزوجها فهجرته الى ما هاجر
اليه ولاخفاء فى ان الثواب يدور مع صدق العزيمة وخلوص النية وجودا وعدما
واما الرابع فلا يخفى انه سفسطة ظاهر الفساد لان المستفاد من قولنا ثواب
الاعمال بالنيات انه لا يحصل الا بها وهو فى مظانه من الطاعات والقربات ولادلالة

٢ اذ هو خلاف الاصل ولا يرتكب الا بدليل قائم وحجة ظاهرة منه رحمه الله تعالى *

له فقط على ان كل عمل مقارن بالنية يثاب حتى يلزم تخصيص الاعمال بالتى هى محل
الثواب مع امكان المناقشة على تقدير دلالته على ذلك واما الخامس فلان المقصود من
العبادات المقصودة الثواب لا غير فاذا انتفى انتفت الصحة بخلاف الوضوء فان المقصود
منه كونه مفتاحا للصلوة فلا ينتفي الصحة بانتفاء الثواب نو قيل عليه انتفاء الثواب انما
يوجب انتفاء الصحة اذا كانت عبارة عن ترتب الغرض وهو الثواب واما
اذا كانت عبارة عن الاجزاء ورفع وجوب القضاء اوكان الغرض هو الامتثال
اوموافقة الشرع فلا قلت المقصود من شرعية العبادات انما هو الثواب
فهو لازم لها بحكم الشرع وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم لا محالة ولا معنى
لا يجاب انتفاء الثواب انتفاء الصحة التى هى الثواب وليست الصحة عبارة عن
الاجزاء ورفع وجوب القضاء الذى هو اثر مترتب عليها ولازم متاخر عنها بل
هى عبارة عن وقوع العمل على وفق الشرع ونهج الصواب على مالا يخفى
لاولى الالباب وقال بعض المحققين فى معنى الحديث اى صحتها واعتبارها
شرعا بالنيات والمراد العبادات لان كثيرا من المعاملات تعتبر شرعا بلا نية كالنكاح
والطلاق وذلك لان الاصل ان متعلق المجرور الواقع خبرا استقرار عام الا
اذا قام الدليل على خلافه كما فى لا صلوة لجار المسجد اى لا صلوة له كاملة لان قيام
الدليل على الصحة اوجب كون المراد كونا خاصا فيكون من حذف الخبر لا من
وقوع الجار والمجرور خبرا فلنا ان نقول بالموجب اى سلمنا ان كل عبادة بنية
والوضوء لا يقع عبادة بدونها وبذلك قضينا عهدة الحديث وليس الكلام فى هذا
بل فى انه اذا لم ينو حتى لم يقع عبادة سببا للثواب فهل يقع شرطا معتبرا للصلوة
حتى تصح به اولا ليس فى الحديث دلالة على نفيه ولا اثباته فقلنا نعم لان الشرط
مقصود التحصيل لغيره لا لذاته فكيف حصل حصل المقصود وصار كستر العورة
وباقى الشروط لا يفتقر اعتبارها الى ان تنوى فمن ادعى ان الشرط وضوء هو
عبادة فعليه البيان ﴿ قوله ﴾ والمجاز متعارفا والتعارف بالتفاهم عند
مشايخنا العراقيين وبالتعامل عند مشايخنا الخراسانيين وقال بعضهم الاول قول
ابى حنيفة رحمه الله والثانى قولهما فلو حلف لا ياكل لحما فاكل لحم ادمى او خنزير يحنث على

الاول دون الثانى ﴿ قوله ﴾ وهى اكبر منه سنا اومعروفة آه الاولى وهى
معروفة اواكبر منه سنا على عكس ماذكره هذا التقييد امالان تعذر الحقيقة
لايكون فى الاصغر المجهولة النسب على ما فى المحيط وفتاوى قاضيخان من انه
يفرق بينهما لو الزمت بنتاله فيكون احترازا عنها واما لانه فى الاكبر ومعروفة
النسب اظهر وفى الاصغر المجهولة النسب ايضا لايثبت التحريم وانما يفرق
بينهما اذا امر دفعا للظلم عنها كما فى الجب والعنة لانه حينئذ يمتنع عن وطئها
بناء على ماعنده فيفوت حقها على ما فى الاسرار والمبسوط والدليل الذى
اورده المصنف فى ثبوت عدم التحريم يتناولها ﴿ قوله ﴾ اى المعنى الحقيقى
انما فسر بذلك لان الحقيقة والمجاز صفة للفظ لانه استعمال اللفظ ولامعنى
لامتناع اللفظ حقيقة ﴿ قوله ﴾ لان الشرع يكذبه فان قيل اشتهار
نسبها من غيره لايدل على عدم ثبوته من غير من اشتهر حتى يكذبه
الشرع فى هذا القول وانما يدل على ثبوته ممن اشتهر وثبوت
النسب من رجل لاينافى ثبوته من اخر كما لو ادعى رجلان ولد امة مشتركة
بينهما يثبت نسبه منهما وصارت ام ولدهما وهو يرثهما ويرثانه وهو للباقى
منهما وذلك مذهبنا وقول على رضى الله عنه ورواية عن عمر رضى الله عنه
فتكذيب الشرع اياه بناء على الاشتهار ممنوع قلت الاشتهار يدل على ان
نسبه ممن اشتهر دون غيره فلو ثبت من المقر يكون ابطالا لحق غيره بخلاف
مالو ادعيا مجهول النسب فانه يثبت نسبه منهما شرعا فانه لايتضمن ابطال
الحق الثابت لغيره هذا ﴿ قوله ﴾ بخلاف العتق آه يعنى لو قال للاكبر او
معروف النسب هذا ابنى يعتق وفيه خلاف الشافعى رحمه الله وروى ان
اباالحسن على بن الحسن النيسابورى الصندلى من الحنفية واباممد عبدالله بن
يوسف الجوينى وابنه ابا المعالى عبدالملك من الشافعية كانوا بنيسابور يشار
اليهم بالفقه وكثرة العلم ولكل منهما اصحاب وتلاميذ واذا اجتمعوا فى مجلس يبادر
بعضهم على البعض بالسوال والاعتراض وكان لابى الحسن حدة الخاطر مع التهاتر
فتناظروا يوما فى هذه المسئلة فاستدل ابو محمد الجوينى وقال لايثبت النسب

فلا يثبت العتق فاعترض عليه ابو الحسن وقال يبطل هذا الكلام بمشهور النسب فانه يعتق عليه ولا يلحقه نسبه فقال ابو محمد لا نسلم ذلك فانه يلحقه نسبه ايضا فاشار ابو الحسن الى ابي المعالي وقال هو ابني فضحك من حضر وتولد من قوله خفاء ﴿ قوله ﴾ على هذا الوجه عبارة فخر الاسلام فى تقرير هذا المقام ان فى الاصغر منه سنا تعذر اثبات الحقيقة مطلقا لانه متحقق ممن اشتهر نسبها منه وفى حق المقر ايضا فى حكم التحريم لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه منافى للملك فلم يصح حقا من حقوق الملك وكذا العمل بالمجاز وهو التحريم فى الفصلين متعذر لهذا العذر الذى ابليناه انتهى اى فى فصل الاكبر منه سنا والاصغر المعروفة النسب ﴿ قوله ﴾ لا حاجة اليه يشير الى ان دلالة قوله هذه بنتى على التحريم بطريق الحقيقة انما تكون التزاما وقد ثبت فى محله وصح ان دلالة التضمن والالتزام لا قصد فيهما وانما القصد فى دلالة المطابقة فتكونان تابعتين لدلالة اللفظ بالمطابقة وتلويين لها فى الفهم عنه فلا يمكن الترديد وجعل ثبوت النسب مقابلا لثبوت التحريم لتلازمهما فى الدلالة والفهم وعدم انفكاكهما وذلك لان التحريم على هذا التقدير انما يثبت على تقدير ثبوت النسب فلا يكون مقابلا له لانه لا ينفك عنه وليس الوجه فى قدح الترديد ان التحريم ليس داخلا فى المعنى الحقيقى اذ التحقيق ان دلالة اللفظ على المعنى التضمنى والالتزامى فى ضمن المطابقة حقيقة على ما هو صريح كلام فخر الاسلام وغيره من الحنفية والمصنف لا ينكر ذلك والدليل عليه ما سبق فى هذا الكتاب من فرقه بين التحريم الاول والثانى وقوله فلان لفظ السقف اذا آه وما سيأتى من ان فخر الاسلام لو ردد انما ان ثبت التحريم فاما آه وما ذكره فى كتابه المسمى بتعديل الميزان حيث قال وزعم مجازية التضمن والالتزام خطاء فانهما ليستا بطريق المجاز فان المجاز لفظ اطلق واريد به جزء ما وضع له او لازمه الخارجى كما اذا اطلق السقف واريد به بعضه او اريد الجدار اما اذا اطلق فاريد به ما وضع له ومع ذلك دل على جزئه وعلى الجدار فالدلالة لا تكون مجازا انتهى ﴿ قوله ﴾ فان لم يثبت

النسب لايمكن ثبوت التحريم وذلك لان المعنى المستعمل فيه اللفظ
والمقصود به اولا وبالذات والمخصوص بالالتفات عندنا معاشر الحنفية انما هو
المعنى المطابقي والدلالة المستقلة التابعة للقصد والاستعمال هي المطابقة واما
المعنى التضمني والالتزامي فلا يستعمل فيهما اللفظ اصلا ولا يقصد الا بالعرض وثانيا
ولا يفهمان الا تبعا في ضمن المطابقي وتلوه فلا يتحقق دلالة التضمن والالتزام الا بالتبعية
للمطابقة وذلك للاتفاق على انحصار الدلالة اللفظية الوضعية على ثلاث انحصارا
عقليا فلو كان كل واحد من الثلاثة معنى بالاستقلال تابعا للقصد والاستعمال بطل
هذا الانحصار لخروج الدلالة الغير المستقلة مع ثبوتها بلا ريب لايقال دلالة
اللفظ عليهما ليست باعتبار وضعه لهما بل من حيث انها جزؤه اوخارج فلا
تكون من اقسام الدلالة الوضعية اللفظية بل من اقسام الدلالة العقلية لانا نقول لا شك
ان تلك الدلالة بمدخل من الوضع مستندة اليه لا يفهمها من اللفظ الا من يعرف وضعه
لمعناه واستعماله فيه وليست كدلالة الديز المسموع من وراء الجدار على وجود
اللافظ ونحوه فلا ينبغي جعلها من اقسام الدلالة العقلية فان قيل بطلان الانحصار
ينقلب عليكم بدلالة التضمن والالتزام المستقلتين اللتين يثبتهما البعض
قلنا هما داخلان في المطابقة باعتبار الوضع النوعي عندنا ﴿ قوله ﴾ فهذا الترديد
يكون قبيحا آه قيل محصل كلام فخر الاسلام ان الحقيقة في معرفة النسب اما ان تجعل
ثابتة مطلقا اي بالنسبة الى جميع الناس فيثبت النسب من المقر وينتفي من
غيره وهو باطل واما بالنسبة الى المقر وحده ليظهر الاثر في حق التحريم لكونه
لازما للمدلول الحقيقي وهو ايضا باطل لانه لا صحة لمعنى هذا الكلام ولا ثبوت
لموجبه بناء على اشتهار النسب فلا يثبت مدلوله الحقيقي ليثبت اللازم
بتبعيته وعلى تقدير صحته فالتحريم الثابت بهذا الكلام مناف للملك اقول
توجيه كلام فخر الاسلام رحمه الله بهذا التوجيه ودفع اعتراض المصنف عنه به
شرح لا يطابق المشروح بل لا يناسبه واصلاح بين المتنازعين بحمل الكلام على
ما اتفقا على خلافه اما الاول فلان كلام فخر الاسلام صريح في ان دلالة قوله هذه
بنتي على التحريم من قبيل الحقيقة فانه جعل اثبات الحقيقة على وجهين

احدهما

احدهما اثباتهامطلقااى فى حق المقر وغيره فى ثبوت النسب عنه وانتفائه عن غيره
وتعذرذلك لثبوته عن من اشتهر عنه وثانيهما اثباتهافى حق المقر وحده فى حق التحريم
فاما ان يكون المراد منهاثبوت النسب من المقر وحده دون غيره ليظهر اثره فى حق
التحريم لكونه لازماله فحسب كمازعمه القائل توهما منه ان فى صورة اثبات
التحريم بقوله هذه بنتى لا يكون من وجوه اثبات الحقيقة وهو فى صدد
بيان ذلك وليس الامر على ماتوهم فانه انما لايكون كذلك اذا اريد منه التحريم
والافقد سلف ان دلالة اللفظ على المعنى الالتزامى من قبيل الحقيقة واما ان
يكون ثبوت النسب وثبوت التحريم على مافصله المصنف رحمه الله على ان
يكون تركه بيان ثبوتها فى حق النسب فقط لاشتراكه فى الدليل السابق وظهوره
منه فعدل عنه وبادر الى بيان تعذر ثبوتها فى حق التحريم بطريق الالتزام
وهذا هو الظاهر يدل عليه قوله لان التحريم الثابت بهذا الكلام وقوله مناف
للملك وذلك لانه لماقدر كون التحريم ثابتا بهذا الكلام وعلل تعذر اثباته
بمنافات الملك علم انه يريد التحريم الذى يقدر ثبوته من الزوج بهذا الكلام
اعنى قوله هذه بنتى على طريق الالتزام وهو الطلاق لانه هو المقتضى
لسبق النكاح وصحته لكونه من حقوقه ولوكان مراده التحريم الاصلى الذى
يلزم ثبوت النسب فى حق المقر وحده فمع كونه بعيدا من اللفظ ليس هو مما
يثبت بالكلام ولاامراعارضا لملك النكاح ومن حقوقه ولا هو فى وسع الزوج
ولايكون له مدخل فى وقوعه بل هو اظهار حرمة ثابتة لهامن اول الحال متقررة
فيهاعلى الاستمرار وحكمه التفريق بينهما لا الطلاق ولا يقتضى سبق النكاح
وصحته حتى يعلل تعذر اثباته بانه مناف لملك النكاح فلا يثبت هذا التحريم
الطارى المراد بظهور اثر ثبوت النسب فيه لانه ليس من لوازمه ولامما يمكن
تبعيته له ثم لو ثبت على الحقيقة انمايثبت لكونه لازماللمعنى الموضوع له وهو
البنتية ولكنه ليس بلازم له فلا يثبت وهذامعنى قوله لو صح معناه على ان التحريم
الاصلى لايثبت اصلا الابثبوت ملزومه فكيف يظهر اثر ثبوت النسب فى حق
التحريم بدون ثبوته واذ قد تقرر الحال على ذلك فاعترض عليه المصنف من

وجهين الاول ان الترديد قبيح لانه جعله مقابلا لاثبات الحقيقة فى حق النسب مع
انه لا يثبت بدون ثبوت النسب ولا ينفك عنه لعدم امكان ثبوته بدون اللزوم
له فلا حاجة الى ابداء هذا الشق بعد استحالة ثبوت النسب لانه لا يثبت بدونه
لكونه لازما متابعا فى الفهم عنه والثانى ان الدليل النافى لهذا التحريم ليس
كونه منافيا للملك النكاح بل هو عدم ثبوت الموضوع له وانما يصح التعليل
بمنافات الملك فى بيان تعذر اثبات المعنى المجازى وهو التحريم المراد بقوله
هذه بنتى لا يقال ان ابا حنيفة رحمه الله لا يشترط فى المجاز امكان الحقيقة والمنافى
للنكاح ليس هو التحريم بل البنتية لانا نقول نعم لكن لا بد ان يكون المعنى
المجازى امرا لازما للمعنى الحقيقى والتحريم الذى يثبت بهذا الكلام لو صح
هو الطلاق وليس بلازم منه لو لا يشارك التحريم اللازم الا بحسب الاسم بخلاف
الشجاعة فانه معنى واحد فى الرجل والاسد واما الثانى فلان هذا القائل يجعل
دلالة قوله هذه بنتى على التحريم بالالتزام معنى مجازيا او ثبوت النسب فى مقابله
مدلولا حقيقيا وفخر الاسلام والمصنف وغيرهما من الحنفية متفقون على ان
المدلول التضمنى والالتزامى من جملة المدلول الحقيقى فانه اعم من الموضوع
له وجزئه ولازمه الذهنى ولذلك جعل العمل بالمجاز مقابلا للوجهين وبهذا
يعلم انه لا محيص مما اورده المصنف وانه غير ذاهل عن ملاحظة قوله لو صح معناه
منافى وان معنى قوله لو صح معناه لو ثبت موجبه وهو الطلاق بطريق الالتزام
يكون معناه منافيا الملكه لم يصح لان هذا التحريم غير لازم من البنتية واللازم
غيره كما عرفت ويظهر فساد ما قيل انه لم يجعل دليل تعذر التحريم بطريق
الالتزام هو منافاته للملك ابتداء بل اشار الى دليل تعذره وهو عدم ثبوت
المدلول الحقيقى وعلى تقدير ثبوته لا يثبت التحريم ايضا للمنافات فبين
تعذر التحريم بطريق الالتزام على ابلغ وجه واوكده هذا ۞ قوله ۞ فربما
يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا قيل عليه مقابل العذب الوحشى الذى يتنفر
منه الطبع لا الركيك واجيب عنه بان الركيك هو الذى يتنفر منه الطبع ويقابله
العذوبة وهى السلامة التى يستعذبها الطبع واما الوحشى فهو انما يقابل

المستعمل

المستعمل وذلك امر لاخفاء فيه ومنه الحيوان الوحشى الغير المستانس منه
* قوله * لفظ المجاز يكون اعذب من قبيل قولهم الصيف احر من الشتاء
قال صاحب الكشاف ومن وجيز كلامهم يقولون الصيف احر من الشتاء اى
الصيف فى حره ابلغ من الشتاء فى برده * قوله * او السجع وهو فى اللغة هدير
الحمام كما فى قوله * شعر * حمامة جرعى حومة الجندل اسجعى * فانت بمرئ
من سعاد ومسمع * وفى الاصطلاح تواطوء الفاصلتين على حرف واحد وهو
مطرف ان اختلف وزنهما نحو قوله تعالى ما لكم لا ترجون لله وقارا وقد خلقكم
اطوارا ومتواز ان استوى الفقرتان تقفية نحو قوله تعالى فيها سرر مرفوعة
واكواب موضوعة وترصيع ان استوتا وزنا وتقفية نحو قول الحريرى هو يطبع
الاسجاع بجواهر لفظه ويقرع الاسماع بزواجر وعظه * قوله * كالتجنيسات آه
التجنيس تشابه اللفظين وهو تماثل ان اتفقا فى الحروف وعددها وهيئتها من
نوع نحو قوله تعالى ويوم تقوم الساعة يقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعة او من
نوعين فمستوف نحو قول الشاعر * شعر * ما مات من كرم الزمان فانه *
يحيى لدى يحيى بن عبد الله * ومتشابه اذا كان احدهما مركبا والاخر مفردا مع
التوافق فى صورة الخط ومفروق مع التخالف نحو قول العماد الاصبهانى
الكاتب فى القاضى الفاضل * شعر * اما الغبار فانه مما اثار السنابك *
والجو منه مظلم * لكن انار به السنابك * يا دهر لى عبد الرحيم * فلست اخشى
مس نابك * فان البيتين الاولين مثال للاول والطرفين للاخير ومثله قول ابى
الحسن على بن المكارم المقدسى * شعر * ايا نفس بالماثور من خير مرسل *
واصحابه والتابعين تمسكى * عساك اذا بالغت فى نشر دينه * بما طاب من نشر
له ان تمسك * وخافى غدا يوم الحساب جهنما * اذا لفحت نيرانها ان تمسك *
فيهما وقول ابى الفتح البستى * شعر * كلكم قد اخذ الجام ولا جام لنا * ما
الذى ضر مدير الجام لو جاملنا * فى التفارق ومحرف ان اختلفا شكلا نحو البدعة
شرك الشرك * قوله * ونحوهما من القلب وهو كون عكس الكلام كطرده
كقوله تعالى ربك فكبر وقوله كل فى فلك يسبحون وقول العماد للقاضى الفاضل

سن فلا كبا بك الفرس وقوله فيه دام علاء العماد والتشريع وهو بناء البيت على قافيتين نحو قوله ❁ شعر ❁ يا خاطب الدنيا الدنية انها * شرك الردى وقرارة الاكدار * ورد العجز عن الصدر وهو الختم بمراد فى الابتداء او مجانسه نحو قوله تعالى وتخشى الناس والله احق تخشاه ونحو سائل اللئيم يرجع ودمعه سائل وغيرها قال السيد الشريف بيان المحسنات البديعية بالمطابقة والمقابلة ههنا ليس كما ينبغى لان كلام المصنف رحمه الله فى الدواعى اللفظية وهما من المعنوية ثم انه ذكر اصناف البديع بعد ذكر السجع فيكون المراد منها ما وراه على ما هو المعروف فى نظايره فلا يستقيم ايراد الترصيع فى اصناف البديع اذ هو من السجع ما يستوى قرينته فى الوزن والتقفية ❁ قوله ❁ فلا بد ان يستعمل لفظ المجاز اعترض عليه بانه لا حاجة الى اثبات كون بعض المجازات اوضح من الحقيقة لان المراد هو اداء المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال وتمامه ايراده بتراكيب مختلفة الدلالة عليه وضوحا وخفاء ولا خفاء فى انه لا يمكن بالدلالات الوضعية وانما يمكن بالالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم فى ذلك فيعدل اليها واجيب بان الكلام فى داعى العدول عن الحقيقة فلا بد ان يكون مطابقة الكلام تمام المراد حاصلة بالمجاز دونها فيحتاج الى اثبات كون بعض المجازات اوضح دلالة من الحقيقة ليتم التقريب ❁ قوله ❁ اذا كان المستعار منه امرا محسوسا اورد عليه بانه ان اراد بالمعنى ما يقصد باللفظ حقيقة او مجازا كالحجة والعلم مثلا فلا خفاء فى ان الحقيقى اوضح من الشمس والنور ولو مع الف قرينة وان اراد المعنى الجامع المشترك فليس لفظ المستعار منه حقيقة فيه ولا لفظ المستعار له هو فى المستعار منه اوضح واشهر فلا معنى لاستبعاد كون دلالة المجاز عليه اوضح ولا حاجة فى اثباته الى اعتبار كون المستعار منه محسوسا والمستعار منه معقولا قال السيد الشريف العلامة نختار الشق الثانى كما يدل عليه قول المصنف ويكون اشهر المحسوسات المتصفة بالمعنى المطلوب آه فان المعنى المطلوب من الاستعارة ليس الا اثبات المعنى الجامع على ابلغ وجه ولا يلزم من كون المجاز اوضح دلالة عليه ان يكون هو المعنى المجازى فان اللفظ قد

يستعمل

يستعمل مجازا فی معنی ویکون المطلوب منه معنی اخر ویکون دلالة المجاز علی ذلك المعنی الاخر اوضح من دلالة اللفظ الذی هو حقیقة فی ذلك المعنی المجازی ولیس الاستبعاد ببعید فان الظاهر فی بادی النظر ان یکون اللفظ الموضوع لمعنی اوضح دلالة علیه وعلی احواله المطلوبة منه من لفظ اخر مستعمل فیه مجازا واما التقیید بکون المشبه معقولا والمشبه به محسوسا فلان هذا المثال اظهر دلالة علی المقصود حیث ابرز المعقول فی صورة المحسوس ﴿ قوله ﴾ لاتقع الابتبعیة وقوعها فی المشتق منه آه وذلك لان کلا من الطرفین یجب ان یکون موصوفا بوجه الشبه والصالح لذلك هو الحقایق دون الافعال والصفات المشتقة منها واورد اولا بان الموصوف نفس الطرفین وهو لایختلف باختلاف التعبیر وعدم صلوح الدال علیه لاینافی اتصافه به وبان کلا من الحرکة والزمان مع کونهما غیر قارین یقع موصوفا کحرکة سریعة وزمان طویل وبان الدلیل لا یتناول اسماء الزمان والمکان والالة لصلوحها للموصوفیة نحو مقام واسع ومجلس فسیح ومنبت طیب والجواب ان المعتبر مفهوم اللفظ الدال علیه اذ به یعلم انه من الحقایق ام من تابعات الفعل وان المبادی لتحصلها بدون اعتبار المعتبر وتقدیر المقدر یصلح للموصوفیة دون المشتقات لانها انما ینتزعها العقل من الموصوف بالنظر الی المبدأ فهی امر مبهم بالقیاس الی ما تحته من امور محصلة لها متحدة معها فی مرتبة متاخرة وان هذه الاسما لیست من الصفات المشتقة ﴿ قوله ﴾ فی متعلق معنی الحرف مشعر بان متعلقات معانی الحروف لیست معانی حرفیة بسواء لوحظت بخصوصها اوبعمومها بل معانی الحروف روابط بین الاسما غیر مستقلة بالمفهومیة لاتصلح للالتفات والقصد الیها اولا وبالذات ومایعبر به عن تفسیر معانیها من الابتداء والانتهاء والظرفیة والاستعلاء فانما هو لوازم تلك المعانی الغیر المستقلة بالمفهومیة ومایقال من ان معنی من من جزئیات معنی الابتداء مثلا فمعناه انه جزئی بالعرض والقول بان معنی الحرفی مستقل بالمفهومیة باطل بالضرورة ﴿ قوله ﴾ فیستعار التعلیل للتعقیب یعنی یستعار التعلیل لتعقیب الموت

للولادة فى المثال المذكور ووجه الشبه هو التعقيب المشترك فينتقل من التعليل الى التعقيب المطلق ثم منه الى تعقيب الموت للولادة كما ينتقل من الاسد الى الشجاع ومنه الى الرجل ومعنى قوله فان التعقيب لازم آه انه مشترك بين التعليل وبين المستعار له وهو تعقيب الولادة مثلا وليس المراد ان التعليل يستعار للتعقيب المطلق والا لكان مجازا مرسلا باستعمال اللفظ الموضوع للمعروض فى العارض او الملزوم فى اللازم ﴿قوله﴾ يستعار اللام له اشارة الى انه ليس فى ذلك ادعاء ان التعليل حقيقة فى التعقيب حتى يكون هذا الكلام مبنيا على المرجوح من المذهبين المعروفين من ان الاستعارة مجاز لغوى او عقلى بالتصرف فى امر معنوى حيث يجعل ما ليس بتعليل تعليلا فيستعمل اللفظ على انه حقيقة فيه بل يستعار التعليل للتعقيب الخاص بجامع التعقيب المطلق اللازم لكليهما بجعل افراد التعقيب على قسمين متعارف وهو الذى ماله ذلك التعقيب فى التعليل وغير متعارف وهو ماله ذلك التعقيب فى تعقيب غير معلول للعلة ولما كان وضع التعليل مخصوصا بالقسم الاول كان استعماله فى الثانى مجازا ﴿قوله﴾ وهذا بناء على ان اللام آه دفع لما عسى ان يورد ههنا من ان التعقيب انما هو للمعلول واللام موضوعة للعلية وتقرير الدفع ان اللام ليست موضوعة لمطلق العلية بل لعلية الغرض وهى وان كانت متقدمة على الفعل فى الذهن محركة للفاعل باعثة له اليه لكنها معلولة للفعل فى الخارج واعترض عليه بان معنى التعليل بيان العلية لا المعلولية فاللام انما تدل على ان مجرورها علة سواء كان معلولا باعتبار اخر كما فى ضربته للتاديب او لا كما فى قعدت عن الحرب للجبن وكونه علة غائية كاف فى اعتبار الترتب على الفعل من غير اعتبار كونه معلولا واجاب عنه السيد الشريف قدس سره بانه اذا كانت اللام موضوعة لمطلق العلية لم يصح استعارتها من الغرضية لترتب الموت للولادة وكون الغرضية مندرجة تحتها وفردا من افرادها لا يجديه نفعا لان اللفظ انما يستعار مما هو موضوع له لا من افراده فالحق ان اللام الداخلة على الغرض داخلة حقيقة على المعلول فان قيل قد صرح الشيخ الرئيس ان للعلة الغائية بما هى علة غائية

ان

ان تكون علة العلل ويعرض لها من جهة ان معناها انه يكون واقعا فى الكون ان تكون معلولة لا ان المعلولية لازمة لها بحسب الوجود قلت نعم لكن وضع اللام انما هو بالنسبة الى ما اعتبر فيه المعلولية فيتم المقصود فلا يصح ان يقال ان دخول اللام عليه انما هو من جهة عليته لا من جهة معلولية هذا ﴿ قوله ﴾ معلول للعلة الفاعلية قال السيد الشريف الاولى ان يقول للفعل لان البحث فى ترتب المعلول على الفعل دون الفاعل ﴿ قوله ﴾ بالنقل عن ائمة اللغة قال ابو على الفارسى اجمع نحاة البصرة والكوفة على ان الواو لمطلق الجمع وقد نص عليه سيبويه فى سبعة عشر موضعا من كتابه ﴿ قوله ﴾ مواضع استعمالها آه حيث استعملت فى مواضع لا يصح فيها الترتيب والمقارنة كقولهم تشارك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد والمال بين زيد وعمرو وسيان قيامك وقعودك وجاءنى زيد وعمرو قبله او بعده للزوم التكرار والتناقض ولو افاد الترتيب لتناقض قوله تعالى وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة فى سورة البقرة وعكسه فى الاعراف لاتحاد القصة الى غير ذلك ﴿ قوله ﴾ بين المتحدين آه الاولى فى المتحدين والمراد فى التعبير بلفظ التثنية لان الالف لا يزاد الا فى اخر الاسم الا انه لما كان الاسم دالا عليهما مع الاسم مثل فكانه ذكر اللفظ الاخر ووقع الالف بينهما ﴿ قوله ﴾ وقولهم آه اشارة الى انه ليس بحديث بهذا اللفظ وانما الحديث غيره وعبارة فخر الاسلام رحمه الله وقالوا وقال صاحب الكشف فى شرحه اى قال اهل اللغة وقيل عليه ان هذا من موارد الاستعمال ايضا ولا وجه فى جعل وجها مستقلا دالا على المطلوب واجيب بان هذا مما نص القوم على معناه بحيث يفيد ان الواو لمطلق الجمع دون الترتيب ﴿ قوله ﴾ اى لا تجمع بينهما هذا اذا كان تشرب منصوبا فانه يدل على النهى عن الجمع بينهما دون انفراد كل منهما باضمار ان فيكون فى معنى مصدر معطوفا على مصدر ماخوذ من مضمون الجملة السابقة اى لا يكن منك الجمع بين هذين الفعلين واذا كان مرفوعا يدل على النهى عن الاول واباحة الثانى واذا كان مجزوما يدل على النهى عنهما جميعا والواو على النصب للصرف وعلى الرفع للاستيناف وعلى الجزم للعطف فقد تلاعب الالفاظ والمعانى بتلاعب الاعراب

الذى هو دليل القارى ومصباح سبيل السارى وعليه تبادل المعانى وتخالف
المبانى ونظير ذلك فى قولهم ما احسن زيدا فان النصب يدل على التعجب
من حسنه والرفع على نفى الاحسان عنه والخفض على السوال عن احسن ما فية
فتكون ما على الاول تعجبية واحسن فعلا جامدا وعلى الثانى نافية
واحسن فعلا متصرفا وعلى الثالث استفهامية واحسن
اسم تفضيل الى غير ذلك من الصور المختلفة ولا يعرف مثل ذلك فى
غير اللغة العربية ﴿ قوله ﴾ فلهذا لا يجب الترتيب آه اى لا يجب الترتيب
فى الوضوء لتعاطف الاعضاء بالواو فيكون لسلب التعليل وفيه تعريض للشافعى
لاثباته الترتيب استدلالا بهذه الاية على ماهو الظاهر من شرح الوقاية
وقد يقال ان الشافعى انما اخذ الترتيب من السنة ومن سياق النظم وتاليفه
وذلك لان الله تعالى ذكر الوجوه ووزنه فعول كرؤس وذكر الايدى ووزنها
افعل كارجل وادخل الممسوح بين المغسولين وقطع النظير عن النظير فلولا ان الحكمة
فى ذلك التنبيه على الترتيب لكان الاحسن بالبلاغة ان يقال وايديكم وارجلكم وامسحوا
برؤسكم كما يقال رايت زيدا وعمروا ودخلت الحمام ولا يقال رأيت زيدا ودخلت
الحمام ورايت عمروا ولو قيل لكان فضيحة فى الكلام ومن احسن من الله قيلا قلنا انحصار
النكتة فيه على ذلك ممنوع فقد قال صاحب الكشاف وغيره الارجل من بين
الاعضاء الثلاثة المغسولة تغسل بصب الماء عليها وكانت مظنة اسراف الماء المذموم
المنهى عنه فعطفت على الثالث لا لتمسح ولكن لينبه على وجوب الاقتصاد فى
صب الماء عليها وقيل الى الكعبين فجيء بالغاية اماطة لظن ظان يحسبها الممسوح
لان المسح لم يضرب له غاية فى الشريعة ولئن افاد ذلك فلا يدل على الوجوب
المتنازع فيه هذا او المعنى انه لما ثبت ان الواو لمطلق العطف لتظافر الادلة
عليه فلا يجب الترتيب فى الوضوء والا يلزم الزيادة على الكتاب بالدليل الظنى
فيكون لتعليل السلب فان قيل الفاء للتعقيب من غير تراخ وهو يفيد وجوب
غسل الوجه عقيب ارادة القيام الى الصلوة من غير فصل فيجب الترتيب فى
البواقى لانه لا قائل بالفصل اجاب عنه المصنف بان المذكور بعد الفاء حرف

الواو

الواو التى هى لمطلق الجمع فلايكون المراد الا اغسلوا هذه الاعضاء وامسحوا برؤسكم عقيب القيام الى الصلوة من غير تعرض للترتيب نفيا واثباتا بين الاعضاء المغسولة وغيرها ولا بين الغسل والمسح ومنع دلالة الفاء الجزائية على لزوم تعقيب مظمون الجزاء بمضمون الشرط من غير تراخ مكابرة صريحة لكن اللازم تعقيب القيام الى الصلوة باقامة وظيفة اعضاء الوضوء كلها من الغسل والمسح كما فى قوله تعالى اذا نودى للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع ❁ قوله ❁ لا بالقران اى بقوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله لان الحكم فيه كونهما من الشعائر وهو لا يحتمل الترتيب لانه فى الفعل لا فى العين الا ترى ان المروة من الشعاير فى كل زمان كان الصفا فيه منها فلا معنى لتقديم احدهما على الاخر فى هذا الحكم ❁ قوله ❁ لغير المدخول بها قيد به لان المدخول بها يقع عليها الثلاث بالاتفاق لمصادمة الاخيرين المحل المحتمل لها لوجوب العدة فيها وهو اثر النكاح ❁ قوله ❁ باطل وذلك لان ثبوت المقارنة او الترتيب فى موارد استعمال الواو لا يوجب كونه مستفادا منه بل وقوع الواحدة مبناه ان تعلق الاجزية بالشرط على التعاقب يوجب الترتيب فى الوقوع كالجواهر المنظومة فلا يصادف الثانية والثالثة المحل فى صورة تقديم الشرط واما فى صورة التاخير فلا يتم التعليق الا عند تحققه لوجود مغير الكلام فى اخره فيقع الثلاث كلها ❁ قوله ❁ عنده قيد به لان التعليق عندهما يكون جملة حيث قال فى الهداية ان الواو للجمع المطلق فتعلقت به جملة ❁ قوله ❁ كالمنجز عند الشرط اشارة الى نقض ما اورده الزاعم ❁ قوله ❁ فعند الشرط يقع الثلاث اجيب عنه بالفرق بين ما نحن فيه وما قاساه عليه بانه يمكن فيما نحن فيه ان يتعلق الاجزية المتكثرة بشرط متحد لا بتقدير مثل لكونه خلاف الاصل لا يصار اليه الا عند الضرورة وقال شمس الائمة ما قاله ابو حنيفة رحمه الله اقرب الى مراعات حقيقة اللفظ لان الملفوظ يصير طلاقا عند وجود الشرط وقوعا لبناء الوقوع على هذا التكلم وذكر المصنف الفرق بين الصورتين فى قوله وقد تدخل بين الجملتين آه ورجح قوله ونسبهما الى الزعم ولهذا سكت عنه ههنا

اكتفاء بما سياتى فتاخير قولهما وسكوته عن الجواب ليس لترجيح قولهما على قوله ﴿ قوله ﴾ وان قدم الاجزية اشارة الى نقض ماورده الزاعم بانه لوكانت الواو للترتيب عنده لماوقع الثلث فى هذه الصورة كما انها لوكانت للمقارنة عندهما لم يقع الواحدة فقط فى صورة التنجيز بقوله انت طالق وطالق وطالق وقد اتفقوا فى الموضعين على الوقوع ﴿ قوله ﴾ بغير اذن مولاهما اذ لوكان بالاذن ينفذ نكاحهما ولا يبطل بالاعتاق ﴿ قوله ﴾ لاحاجة الى التقييد به لانه جعل الحكم توقف النكاح على رضاء كل منهما وانما يصح ذلك اذا كان بدون رضاهما ولا يخفى عليك ان جعل الحكم ماذكره مبنى على التقييد المذكور فلو انعكس الامر لزم الدور ﴿ قوله ﴾ ولا يجوز ان يتولى الفضولى آه سواء كان فضوليا من الجانبين او من جانب واصيلا او وليا او وكيلا من جانب اخر وقال ابو يوسف رحمه الله يجوز اذا اجاز الغايب وقال اذا تكلم الفضولى من الجانبين بكلامين يتوقف على الاجازة بالاتفاق قال ابن الهمام لاوجود لهذا فى كلام اصحاب المذهب وكلام محمد مطلق فى الكافى للحاكم الشهيد واصل المبسوط خال عنه والحق الاطلاق واما التقييد فهو من التصرفات والظاهر ان منشاؤه مانقل عن المبسوط من ان اصل الخلاف فى ان شطر العقد لايتوقف على ماوراء المجلس عندنا وهو قول ابى يوسف رحمه الله اولا وقال اخرا يتوقف فاخذ منه ان الفضولى لوتكلم بكلامين بان قال زوجت فلانة من فلان وقبلت عنه توقف بالاتفاق لانه حينئذ عقد لاشطر وان الخلاف فيما اذا تكلم بكلام واحد ﴿ قوله ﴾ بخلاف بالعقد الواحد فانه ان اعتقت الامتان على التعاقب جاز نكاح المتعة اولا فى العقد الواحد بخلاف ما اذا كان بعقدين ولكل امة مولى على حدة فان النكاحين على حالهما فايهما اجاز جاز لانهما لو انشا العقد واحديهما حرة والاخرى امة توقفا لانه لامضايقة فيه واحدهما لايملك الاجازة والرد فى ملك الاخر بخلاف ما اذا كان للمولى واحدا فانه باعتاق الاولى يصير رادا لنكاح الثانية وانه سبيل من ذلك وان اجازهما جاز نكاح الاولى لان حال الاجازة كحالة الانشاء فيصح نكاح الحرة ويبطل نكاح الامة ﴿ قوله ﴾ اى بطل نكاح كل واحد منهما قيل هذا التفسير

انما

انما يناسب لضمير الواحد الراجع الى شيئين والمناسب فى تفسير التثنية
ان يقال بطل هذه وهذه او بطل كلاهما والامر فيه سهل ﴿ قوله ﴾ فى مرض موته اذ لو كان
فى غيره يعتق كل الجميع ﴿ قوله ﴾ ولا وارث له اذ لو كان له وارث سوى المقر لا يجرى
هذا الحكم الا فى نصيبه ﴿ قوله ﴾ ولا مال له سوى ذلك اذ لو كان له مال سوى هؤلاء
العبيد الثلاثة يكون القدر غير ذلك فان خرجوا من الثلث يعتق كل الثلاثة والا فيجرى
هذا القدر فيما زاد على الثلث ﴿ قوله ﴾ ان قيمة العبيد على السواء لان عتق
كل الاول ونصف الثانى وثلث الثالث انما يكون على تقدير التساوى فى القيمة
واما عتق كل الاول فقط فيصح فى تقدير كون قيمته اقل من الثلث فلا يظهر
فائدة اشتراط التساوى فيه ﴿ قوله ﴾ اذا افتقر الاخر الى الاول بان كان فى
موضع الخبر نحو قام وقعد او الجزاء نحو ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى
حر اونحو ذلك فالواو يفيد الجمع فى ذلك التعلق والا ففى ثبوت مضمونهما
وحصول مفادهما اذ بدون الواو يحتمل الاضراب والرجوع عن الاول ولا توجب
الزيادة على ذلك من الشركة فى الاحكام والقيود بل المتكفل بها القرائن القائمة
فى المقام ﴿ قوله ﴾ لا بتقدير مثله لعدم الحاجة اليه ويظهر فائدته فيما اذا قال
لها كلما حلفت بطلاقك فانت طالق ثم قال ان دخلت الدار فانت طالق وطالق
كان يمينا واحدة حتى لا يقع الا طلقة واحدة ولو كان بالفاء وقعت طلقتان وفيما
قال انت طالق ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه الدار يتعلق بدخول
الدار ثانية تلك التطليقة فلو دخلهما لا تطلق الا واحدة ﴿ قوله ﴾ عطف على
قوله لا بتقدير مثله قيل عليه هذا القول مفسر لقوله بعينه فاذا جعل معطوفا عليه
كان مفسرا له فيكون مقابل الشيء مفسرا له فيفيد ان الثانى يشارك الاول فيما ثم
بعينه بتقدير مثله ولا معنى له بل الصواب انه عطف على قوله بعينه واجيب بان معنى
قوله لا بتقدير مثله بلا تقدير مثله وبان المراد من قوله بعينه العينية بحسب الاطلاق
اعنى المجيء المطلق فى جاء زيد وعمرو مثلا ومن امتناع الاتحاد الامتناع
بحسب التعيين فان مجيء زيد غير مجيء عمرو وان اشتراكا فى كونه مجيئا
فيكون المعطوف والمعطوف عليه تقسيما لقوله بعينه ﴿ قوله ﴾ لابد ان يكون

مجئ زيد غير مجى عمر واعترض عليه بان مثله مستغن عن التقدير لان المجى معنى كلى يمكن تعلقه بالمتعددات ولهذا اجمعوا على انه من عطف المفردات دون الجمل لان تعدد الافعال بحسب المحال لا يوجب تقدير المتعدد واجيب عنه بان كونه من عطف المفردات لفظا لا ينافى تقدير المثل لرعاية المعنى لان التقدير نوعان احدهما لتصحيح اللفظ والمعنى وثانيهما لتوضيح المعنى كما قال الشيخ عبد القاهر فى اللام بين المضاف والمضاف اليه وبالجملة لما كان المجى متعددا فى الخارج بخلاف دخول الدار فانه متحد مفهوما وخارجا اراد المصنف رحمه الله اظهار الفرق بتقدير المثل فى الاول حكما لا حقيقة ﴿ قوله ﴾ بناء على انه يجب آه فعلى هذا لا يكون القران من مقتضى القران فى النظم ﴿ قوله ﴾ عبادة محضة آه احترازعن صدقة الفطر والعشر والخراج لما فيهما من معنى المؤنة ﴿ قوله ﴾ والصبى ليس من اهلها قيل عليه فلا يصح ايمانه وعباداته اصلا واجيب عنه بان من الواجب فى العبادات المحضة والانابة فيها كمال الاختيار ليمتاز عن العادة ولذا اشترط لوجوبها البلوغ الذى لا يحصل كمال الاختيار والعقل الا معه غالبا واما الايمان والنوافل فيكفى فيها اختيار ما توسيعا لمحلها قوله يمكن اداء الولى عنه قيل لا بد فى الانابة من اختيار كامل شرعا ليحصل معنى الابتلاء وهو لا يوجد فى الصبى ورد بان الشارع اعتبر فى الانابة الاختيار الكامل والعبادات المالية لتطهير المال وسد خلة الفقير لا للابتلاء فقط وما لا يدرك كله لا يترك كله ﴿ قوله ﴾ فدليل المشاركة فى الجزاء هو الجلد مع صلوح عدم قبول الشهادة لكونه جزاء للقذف وحد الهو لازالة العار اللاحق لمن رمى بالزنا فيكون كقطع اليد فى السرقة وجمع بينهما لكمال الزجر وعمومه فان من الناس من لم يتالم برد كلامه فوق ما يتالم بالضرب ومنهم من لا ينزجر الا بالايلام الحسى ﴿ قوله ﴾ ودليل عدم المشاركة اختلاف الجملتين فى الاسمية والفعلية والخبرية والانشائية والمخاطبين فان المخاطب بالجلد وعدم القبول الائمة والحكام وبقوله اولئك غيرهم بدليل افراد الكاف واعترض عليه بان المختار فى مثله النصب لفعل محذوف اى فاجلدوا الذين فيكون فعلية انشائية مخاطبا بها الائمة فهذا

المانع

المانع قائم مع زيادة العدول عن الاقرب الى الابعد وبان عطف الخبر على الانشا وبالعكس شايع عند اختلاف الاعراض نحو ياليتنا نرد ولا نكذب بايات ربنا وقوله تعالى ماويهم جهنم وبئس المهاد ولو سلم انه فى محل الرفع فلابد فى الانشائية الواقعة فى موضع الخبر من تاويل وصرف لها عن الانشائية وبان افراد كاف الخطاب المتصل باسم الاشارة جائز فى خطاب الجماعة كما فى قوله تعالى ثم عفونا عنكم من بعد ذلك واجيب عنه بان الاصل فى عطف الجمل مراعات الموافقة بينهما فى الاسمية والفعلية والخبرية والانشائية مهما امكنت معنى وصورة ثم ينزل الى مراعاتها صورة ومراعات المطابقة بين الضمير ومرجعه ولا يعدل عن هذا الاصل الا لضرورة على ان اسمية قوله تعالى والذين يرمون يوئيدها اسمية ماقبله وهو قوله تعالى الزانية والزانى ومابعده وهو قوله سبحانه اولئك وكون النصب مختارا فى اصل التركيب لا ينافى عروض مايوجب الاعراض عنه فى مادة مخصوصة على ان قوله تعالى ثم عفونا من بعد ذلك خطاب لكل من يتلقى الكلام لا للمخاطب الاول على ماهو المبين فى محله ❁ قوله ❁ وثمرة هذا فان الشافعى رحمه الله اما عطف قوله تعالى واولئك على قوله لا تقبلوا امكنه صرف الاستثناء على جميع الجمل المتعاقبة كما هو مذهبه فيقبل شهادة المحدود فى قذف بعد ماتاب واما اذا عطف على قوله تعالى والذين فلا سبيل له الى ذلك المدعى بل ينحصر حكم الاستثناء فى اخير الجمل ❁ قوله ❁ الفاء للتعقيب قال الشيخ عبد القاهر اصل الفاء الاتباع والعطف فرع عليه الا ترى عليه انه لا يعرى عن الاتباع بوجه وقد يكون مجردا عن العطف كما فى جواب الشرط بالفا ❁ قوله ❁ على الترتيب آه فلا يحنث لو قدمت دخول الثانية على دخول الاولى او تركت احدهما ❁ قوله ❁ من غير تراخ اى من غير ان يشتغل بينهما بعمل اخر فلا يحنث لو اخرت دخول الثانية عن الاولى مع التراخى بان تشتغل بينهما بعمل اخر ❁ قوله ❁ سقاه فاروا هذا مبنى على ان المراد من السقى مقدار يكفى الارواء حتى لو قيل سقاه فما ارواه كان فاسدا ولو قيل سقاه مقدارا يكفى الارواء يكون لغوا ونحو ذالك قوله تعالى ونادى نوح ربه فقال رب ان ابنى من اهلى وقوله يانوح قد جادلتنا فاكثرت

جد الناو قوله تعالى فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة ونحو توضأ فغسل وجهه ويديه ورجليه ومسح رأسه الى غير ذلك من الجمل الواردة تفصيلا لما قبلها بدخول الفاء عليها ولا ريب فى ان فيها من هذه الحيثية تعاقبا فى الملاحظة وترتبا فى اعتبار العقل مع التلازم فى الوجود كتقدم احتياج المعلول الى العلة عليها والايجاد على الوجود وقال بعض المحققين الفاء لتعقيب المعنى فى الزمان فى عطف المفرد كجاء زيد فعمرو وتدخل على الجمل لتفصيل مجمل قبلها كما فى امثلة السالفة اوغيره نحو قوله تعالى للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر فان فاؤا فان الله غفور رحيم وعلى الاول لا يفيد ذلك التعقيب بل التعقيب الذكرى فحسب بان ذكر الاجمال بعد التفصيل وعلى الثانى قد يفيده نحو جاء زيد فقام عمرو وقد لا يفيده نحو قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره على ان ذلك لافادة حكم غير ايقاع الطلقة الثالثة وكل من التعقيبين جائز الارادة من آية الايلاء اما المعنوى بالنسبة الى الايلاء فلان فاؤا لو بعد الايلاء كما ذهب اليه الشافعى واما الذكرى فانه لما ذكر سبحانه وتعالى ان لهم من نسائهم ان يتربصوا اربعة اشهر من غير بينونة كان موضع تفصيل الحال فى الامرين فقوله تعالى فان فاؤا واقع لهذا الغرض فيصح كون المراد فان فاؤا اى رجعوا عما استمروا عليه بالوطى فى المدة تعقيبا على الايلاء التعقيب الذكرى او بعدها تعقيبا على التربص فان الله غفور رحيم لما حدث منهم من الظلم وعقد القلب على ذلك بسبب الفيئة التى هى توبة او غفور للحنث فى اليمين ان كان برضاها لغرض تحصين ولد عن الغيل ونحوه رحيم بشرع الكفارة كافية عنه فنظرنا فاذا قراءة ابن مسعود رضى الله عنه فان فاؤا فيهن ترجح احد الجائزين وهو كون الفىء فى المدة ﴿قوله﴾ وقد تدخل على العلل فان اتيان الغوث والحرية والامان وكون خير الزاد التقوى وذهاب دولة من لم يكن ذاهبة علة للابشار والنزول بالامان والتزود والترك وكل واحد من الابشار وما بعده نفسها علة غائية للاخبار باتيان الغوث وما بعده فيستقيم دخول الفاء من غير حرج ﴿قوله﴾ لان المعلول اذا كان مقصودا آه اعترض عليه بان

العلة

العلة الغائية انما تكون علة تعلية العلة لا نفسها فكيف يكون ما دخلت عليه الفاء
معلولا ورده السيد الشريف بان هذا انما هو في العلة الفاعلية واما في الفعل
فان العلة الغائية علة لذاته لا لعليته والواقع بعد الفاء هو الفعل كالاخبار مثلا لا العلة
الفاعلية التي هي المخبر واما المذكور في عامة الكتب من انها انما تدخل على
العلل باعتبار انها تدوم فيتراخى عن ابتداء الحكم فان الغوث باق بعد الابشار
فقد اعترض عليه صاحب التحقيق بان فاء العلة لا تختص بما له دوام يقال لا تصل
فقد طلعت الشمس وافطر فقد غابت وللجندي اخرج فقد خرج الامير
وارجع فقد دخل ولا شك ان هذه الافعال لا دوام لها ولقد بعد جدا اعتبار البقاء
في العلل مع الحدوث في الاحكام دون الاستمرار والقول بان لهذه العلل دوام
حكما فان مراد من يقول لا تصل فقد طلعت الشمس مثلا ليس هو النهي بان
الوقت قد فسد وانقضى فساده وانما مراده النهي مادام فساد الوقت باقيا
وترتب ما قبل الفاء على ما بعده فلا بد ان يكون معنى صالحا عليه وهو لا متداد
الا ترى انه لو قال لا تصل فقد فسد الوقت وانقضى وابشر فقد اتاك الغوث
ومضى يكون في غاية السماجة ونهاية السخافة فيه نظر اما اولا فانه لا معنى
لترتب دوام العلة على المعلول واما ثانيا فلان العلة للنهي نفس فساد الوقت
لا دوامه وانما السماجة في جعل مجموع الطلوع والانقضاء علة للنهي واتيان الغوث
والمعنى علة للابشار ﴿ قوله ﴾ اذا ملك ولم يكن ذاهبة آه هو لابي الفتح وهو
مهامذنى فعل الفاعل وجوبا على شريطة التفسير كقوله تعالى وان احد من
المشركين استجارك وقوله وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا وقوله وان امرؤ
هلك وقوله وان امرأة خافت الى غير ذلك من النظائر الكثيرة ﴿ قوله ﴾ وانما
قلنا يعتق في الحال ولم نجعل بمعنى التعليق حتى يفيد ثبوت الحرية متعلقا
باداء الالف بمنزلة قوله ان اديت الى الفا فانت حر تحاشيا عن ارتكاب خلاف
الاصل وهو اضمار الشرط مع صحة الكلام بدونه ولا يرد ان دخول الفاء على العلل
ايضا خلاف الاصل لان المصنف رحمه الله قد اثبت في تلك العلل جهة المعلولية
ومن قال بدخولها باعتبار استدامة العلة له ان يقول ان فيه عملا بالحقيقة من وجه

وهو اولى من التقدير من غير ضرورة وهذا بخلاف قوله اذا لى الفا لو انت حر فان الواو للحال فيفيد حصول مضمون العامل وهو تأدية الف مقارنا لحصول مضمون الحال وهو الحرية ﴿ قوله ﴾ راجع الى التكلم عنده فيظهر اثر التراخى فى التكلم والحكم جميعا بمنزلة مالو سكت ثم استانف ففيه رعاية معنى التراخى على الكمال واظهاره فى مدخولها بخلاف مذهبهما فان فيه انما يظهر من وجه دون وجه ﴿ قوله ﴾ لعدم تعلقه بالشرط وذلك لعدم الاتصال وكون كل منهما بمنزلة كلام منفصل عن الاخر لاعتبار التراخى ﴿ قوله ﴾ وسكت ثم قال آه وانما يصح العطف مع اعتبار السكوت لوجود الاتصال معنى وهو المصحح للعطف بالواو الذى مفاده الجمع المطلق كما فى ما اذا قال اعتق ابى هذا وسكت ثم قال وهذا فانه يعتق كل الاول ونصف الثانى مع عدم الاتصال صورة اذ قد اثبت فيه الشركة فيما تم به المعنى مع عدم الاتصال صورة ﴿ قوله ﴾ ممتنع فى الانشاء وما اسلفناه يعمه والاخبار الا ان العمدة فى ماخذ الاحكام هى الانشاء ولانه لا قائل بالفصل فلو جاز فى الاخبار رجوع التراخى الى الحكم فقط لزم ان يكون فى الانشاء كذلك وهو باطل فان قيل لانسلم ان التراخى فى الحكم بدونه فى التكلم ممتنع لانه لو قال انت طالق غدا يقع الطلاق فى الغد وهل هذا الا تراخى الحكم عن التكلم لان الاضافات اسباب فى الحال بخلاف التعليق ولهذا يحنث لو حلف انه لا يطلق امراته فى صورة الاضافة لا فى صورة التعليق قلنا هو متراخ تقديرا كما فى التعليق لان مقتضاه هو وقوع الطلاق فى الغد واما الحنث فلصدور الطلاق عنه بهذا القول بخلاف التعليق ﴿ قوله ﴾ فلما كان الحكم متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا فلا يرد ان التكلم متصل حقيقة فكيف يجعل متراخيا وحاصل المسئلة ان فى قوله انت طالق ثم طالق ثم طالق يقع الثلاث فى المدخولة والواحدة فى غيرها سواء قدم الشرط اولا عندهما مع وجود الشرط واما عنده ففيه تفصيل وذلك انه ان قدم الشرط تعلق الاول وتنجز الباقى فى المدخولة وتعلق الاول وتنجز الثانى ولغى الثالث فى غيرها وان قدم الجزاء تنجز الاول ولغى الباقى فى المدخولة وتنجز الاولان وتعلق الثالث فى غيرها

قوله

﴿ قوله ﴾ فلهذا قال زفر رحمه الله اى لكون بل للاعراض عما قبله واثبات ما بعده باستدراك الغلط قال زفر يلزمه الثلاث لان مقتضيها ابطال الاول والرجوع عنه وهو ليس فى وسعه واثبات الثانى على وجه الاقامة مقام الاول وهو فى وسعه فيجب عليه الثلاثة وهو القياس ﴿ قوله ﴾ قلنا حاصله ان الاقرار من قبيل الاخبار وهو ممكن التدارك بحكم العرف لاحتمال الصدق والكذب لانه على نفى الانفراد بخلاف الانشاء لانه احداث المعدوم فلا يمكن نفيه بخلاف ما اذا اختلف الجنسان مثل على الف درهم بل الف ثوب حيث يلزمه الجميع لعدم العرف لان ما اقر به اولا غير موجود فى الكلام الثانى ﴿ قوله ﴾ لان المراد بالتدارك تدارك الكذب قال فخر الاسلام رحمه الله الانشاء لا يحتمل تدارك الغلط لانه ابتداء ايقاع لا اظهار امر كان فلا يتصور رفعه وابطاله بعد وقوعه اذ ليس فى وسعه اعدام ما وقع شرعا وهذا ناظر الى ان معنى الاعراض هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثانى تدارك لما وقع اولا من الغلط والكذب ولا معنى للرجوع والابطال الا جعله فى حكم المسكوت عنه كانه لم يتكلم به فان قيل هذا لا يتصور فى فى كلام الله سبحانه لتعاليه عن ذلك وقد كثر وقوعها فيه كقوله ام يقولون افتراه بل هو شاعر وقوله ام يقولون افتراه بل هو الحق قلنا هذا لا يقتضى وقوع الاول عنه سبحانه وانما وقع من الكفار المعاندين المنكرين للرسالة على انه فى فى التنزيل مقول على السنة العباد او على سبيل الحكاية عنهم كما فى قوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين الايات وقوله وارسلناه الى مائة الف اويزيدون الى غير ذلك من نظايره الكثيرة ﴿ قوله ﴾ فتعلق بشرط اخر فيكون بمنزلة التصريح بتكرير الشرط كما فى المثال المذكور فان قيل ما المانع عن تعلقه بالشرط المذكور بعينه وما الداعى لتقدير الشرط الاخر قلنا ذلك هو اقتضاء بل الاتصال بلا واسطة وعدم امكانه بالنظر الى الشرط الاول على ما قال فخر الاسلام ان بل لما كان لابطال الاول واقامة الثانى مقامه كان من قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس فى وسعه ابطال الاول وفى وسعه افراد الثانى بالشرط ليتصل به بغير واسطة كانه قال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فيصير

كالحلف باليمينين واعترض عليه بانا لانسلم ان اتصال بذلك الشرط موقوف
على ابطال الاول قال السيد الشريف هذا المنع ليس فى موقعه لان المذكور
فى كلام فخر الاسلام ان بل لما كان لابطال الاول واقامة الثانى مقامه كان من قضيته
شيئان احدهما الاتصال بذلك الشرط من غير واسطة والثانى ابطال الاول
وليس هو فى وسعه فحاصل كلامه ان معنى بل موقوف على الابطال لا ان الاتصال
بذلك الشرط ابتداء موقوف عليه هذا ولانه قصد ابطال الاول واتصال الثانى
بلا واسطة واذلم يعتبر قصده الاول لعدم الامكان فينبغى ان يعتبر قصده الثانى
والتغليظ الذى فيه انما التزمه هو باختياره فان قيل اجماع اهل اللغة على ان
عطف ثنتين على واحدة عطف مفرد على مفرد من غير تقدير عامل له من غير
فرق بين مايحتمل الرجوع وبين مالا يحتمله دليل على عدم تقدير الشرط
قلنا لو سلم ذلك فكونه من قبيل عطف المفردات لفظا لا ينافى تقدير المثل
لرعاية المعنى لان التقدير ضربان ضرب لتصحيح اللفظ والمعنى فيصح اظهاره فى الكلام
البتة وضرب لتوضيح المعنى ولا يجب صحة اظهاره كتقديرا للام بين
المضاف والمضاف اليه على ماذكره الشيخ عبد القاهر والتقدير فيما نحن
فيه من قبيل الثانى ﴿ قوله ﴾ للاستدراك آه اى مايقع فى الكلام
السابق من التوهم نحو ماجاءنى زيد لكن عمرو وبناء على مخالطة لهما وملابسة
بينهما ﴿ قوله ﴾ اختلاف ماقبلها ومابعدها نفيا واثباتا لفظا ومعنى نحو جاءنى
زيد ولكن عمرو لم يجىء او معنى فقط نحو قام زيد ولكن عمرو قاعد ﴿ قوله ﴾
وهى بخلاف بل آه دفع لما عسى ان يتوهم من انها مثل بل تفيد الاعراض عما
قبلها بناء على ما ذكره النحاة من انها نظيرتها فى عطف الجمل ونقيضة لا فى
المفردات فى اختصاص احدهما بما بعد الايجاب والاخر بما بعد النفى ومرادهم انه
كذلك فى الوقوع بعد الايجاب والنفى لا فى معنى الاعراض اذ ليس فى لكن
اعراض عن الاول ﴿ قوله ﴾ لكن لعمرو لم يقل لكنه لعمرو لمزيد مناسبة
العاطفة منها للبحث ثم قال فى مابعد لكنها لزيد تنبيها على مساوات العاطفة
وغيرها فى افادة هذا المعنى ﴿ قوله ﴾ بيان تغيير عدل عن كونه تحويلا

بان

بان يكون نفياعن نفسه بتحويله الى عمرو ونقله اليه حتى يصير كانه قال صدقت انه لى فاقر لعمرو فيكون قوله ماكان لى قط مجازا عن التحويل بقرينة لكن لعمرو كما فى قوله له على الف وديعة فان قوله وديعة قرينة على نفى الايجاب الذى يفيده على فيكون مجازا عن الحفظ لان قوله لكن لعمرو لا يصلح قرينة لذلك او يحتمل ان يكون معناه انه وان اشتهر انه كان لى ولكنه لم يكن لى قط بل لعمرو فيكون بيان تغيير لما هو الظاهر ﴿ قوله ﴾ وعلى هذا اى بناء على ان قوله لكن لفلان بيان تغيير قال مشايخنا فيما ادعى بكر دارا فى يد عمرو وانها له وقضى له القاضى بالبينة ثم قال بكر ماكان لى قط لكنها لزيد كلام متصل فصدقه زيد فى الاقرار وكذبه فى قوله انها لم تكن له قط بان قال باعها او وهبها لى بعد القضاء ان الدار لزيد آه لانه لما توقف اول الكلام على المغير يثبت موجبهما معا وهو النفى عن نفسه والاثبات لزيد ولو صدقه زيد فى نفى الملك ايضا ترد الدار الى عمرو لاتفاق زيد وبكر على بطلان الدعوى والبينه والحكم ﴿ قوله ﴾ فيكون حجة عليه لكونه اقرارا على نفسه بتكذيب الشهود وابطال الحكم ونفى الملك ﴿ قوله ﴾ لا على زيد لكونه اقرارا على غيره ﴿ قوله ﴾ ثم ان اتسق الكلام اى انتظم وارتبط بان لا ينفصل بعضها عن بعض ولا يتباين ولا يتحد محل الاثبات والنفى فيكون المذكور بعد لكن مايدفع مايقدر توهمه من الكلام السابق ﴿ قوله ﴾ لا اجيز النكاح لكن آه ولو قال لا اجيزه بمائة لكن اجيزه بمائتين يكون الكلام متسقا والتدارك فى قدر المهر لا فى اصل النكاح فلا يبطل ﴿ قوله ﴾ او لاحد الشيئين يفيد ثبوت الحكم باحدهما نحو زيد قائم او قاعد او لاحدهما نحو زيد او عمرو قائم او حصول مضمون احدى الجملتين ﴿ قوله ﴾ لا للشك ذهب بعض ائمة النحو والاصول منهم القاضى ابو زيد الى انها فى الخبر للشك بمعنى ان المتكلم يعلم احد الشيئين لا على التعيين وفى الامر للتخيير او الاباحة واختار المصنف ماذهب اليه شمس الائمة وفخر الاسلام انها ليست للتشكيك لانه ليس معنى يقصد بالكلام وضعا فى المخاطبات بحيث يوضع له كلمة توجب تشكيك السامع فى معنى الكلام وليس المعنى انه لا يوضع له لفظ لان لفظ الشك وضع له الا انها فى الاخبارات

تفضى الى الشك باعتبار محل الكلام فانه اخبر عن مجىء احد مما فى قوله جائى زيد
او عمرو ومعلوم ان هذا الفعل وجد من احدهما عينا اذ لا يتصور الفعل من غير
المعين فيكون الفعل مضافا الى العين لكن جهله السامع فوقع الشك فظهر ان
التشكيك وقع اتفاقا لا قصدا وكذلك ثبوت التخيير بمحل الكلام والانشاء لا
يتصور فى غير المعين فيثبت التخيير ضرورة ﴿ قوله ﴾ فان الكلام للافهام
وليس فى التشكيك افهام اعترض عليه بانا لا نسلم ان وضع الكلام للافهام اذ ربما
لا يقصد به الافهام كما فى الكنايات بكم وكذا عن العدد ولو سلم فانما يدل على
انه لم يوضع للتشكيك والا فالشك ايضا معنى يقصد افهامه بان يخبر المتكلم
المخاطب بانه شاك فى تعيين احد الامرين واجيب بان الكلام الذى يستعمل
فيه او لا كلام وضع لافهام مفهوم فلا يكون المقصود بذكره بل انما يحصل من عدم التعيين
فالشك مع او يحصل من عدم دلالتها على التعيين لا بوضعه فيكون حاصلا فى مقامه لا منه
واما الاخبار عنه بلفظ وضع له فمن حيث يقصد به افهام وجود معناه لا ان يقصد بها ايجاد
معناه والنفى هو الثانى دون الاول ﴿ قوله ﴾ لان وضعه لاحدهما الذى هو اعم من كل
اعترض عليه بان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه احد الشيئين لا
على المفهوم العام اذ الاحكام متعلقة بالذوات لا بالمفهومات واجاب عنه السيد
الشريف بان العتق لا يتعلق بالمفهوم العام ولم يقل به احد من الفقهاء بل ما
يتعلق به العتق هو الذات المبهمة وهو الفرد المنتشر من الجنس بين الافراد
والذات المبهمة من حيث انها مبهمة دائرة بين العبد والدابة وهى لا تصلح
محلا للعتق فبطل وصار لغوا وهذا معنى كلام المصنف ولا غبار عليه ﴿ قوله ﴾
يحمل على الواحد المعين لانه من محتملات الكلام وهو اولى من ابطاله بالكلية
والغائه بخلاف ما اذا قال فى عبده وعبد غيره فانه لا يتعين عتق عبده لان عبد
غيره محل لايجاب العتق لكنه موقوف على الاجازة ﴿ قوله ﴾ فانه يعتق الثالث
فى الحال وقال بعضهم بل له الخيار بين الاول والاخيرين لان الجمع بالواو بمنزلة
الجمع بالف التثنية فكانه قال هذا او هذان كما اذا حلف لا يكلم هذا او هذا او هذا
فانه يحنث بالاول وبالاخيرين جمعا لا تفريقا ﴿ قوله ﴾ وهذا اولى وانما لا يجب

اذا لقدر

اذا المقدر ربما يغاير المذكور لفظا كما فى قوله نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والرأى مختلف فى نظاير كثيرة لا تحصى ❁ قوله ❁ او هذان حر ان اعترض عليه بانا لا نسلم ذلك فيما ذكر بلفظ المفرد بل هذا حر وهذا حر وهذا وحينئذ يكون المقدر مثل الملفوظ واجاب عنه السيد الشريف بان المعطوف بلو فى هذا الوجه هو مجموع الثانى والثالث بعد عطف الثالث على الثانى بالواو فلهذا لم يحكم على شيء منهما بل على المجموع من حيث هو مجموع وهذا ما صرح به صاحب الكشاف فى بيان معنى الواو فى قوله تعالى هو الاول والاخر والظاهر والباطن حيث قال واما الواو الوسطى فمعناها الدلالة على انه الجامع بين مجموع الصفتين الاخريين فانه جعل المتعدد فى حكم الواحد بواسطة الواو فيجب ان يلاحظ فيما نحن فيه جهة الوحدة المعنوية دون التعدد الصورى وحينئذ يصير معنى هذا وهذا فى معنى وهذان يقتضى خبرا مطابقا فى التثنية والجمع وهو حران لا حر وحر كما توهمه المعترض ونظيره ما سمع من ائمة النحو انهم يقولون فى حلو حامض ان ضمير المبتدأ ليس فى شيء منهما والا لزم التناقض بل فى المجموع من حيث هو مجموع وان اردت ان تعبر عن ذلك المجموع بلفظ واحد قلت هذا مز فانهم اعتبروا المتعدد صورة المتحد حكما غير ان هذا فى الخبر وما نحن فيه فى المخبر عنه ولا ضرر والفرق بين الواو وعدمه لا يجدى نفعا لدلالة الواو على ما يؤيد الاتحاد هو الجمعية انتهى وكذلك قال البيضاوى فى تفسير الاية الواو الاولى والاخيرة للجمع بين الوصفين والوسطى للجمع بين المجموعين اقول ويؤيد ذلك ما تقرر فى علم النحو من ان زيدا قائم وعمرو ان كان عطفا على المفرد فالواجب ان يقال قائمان والا فالخبر الثانى محذوف ❁ قوله ❁ ثم قولهم هذا غير مغير لما قبله آه وقيل لا نسلم ذلك بل مغير بالعطف على المغير والا لكان له ان يختار الثانى وحده وقال السيد الشريف هذا المنع مكابرة لانك اذا قلت جانى زيد فقد اثبت المجيء لزيد وقولك وعمرو ليس الا اثبات المجيء لعمرو ومجيء زيد على حاله بلا تفاوت واما قوله فانه اذا لم يكن هذا التشريك كان له ان يختار الثانى فامر خارج عن معنى

الواو ولا اعتبار لمثل هذه التغيرات والالزام ان يكون منطلق مغير القيام زيد لانك اذا قلت زيد لك ان تقول والله ما تلفظت الا بزيد واذا ضممت اليه منطلق ليس لك ذلك وكل ثلن لاوله انتهى وقد يقال ان مغيرية الثالث تتوقف على عطفه على الثانى معينا وفيه النزاع ففيه مصادرة بخلاف الثانى فانه معطوف على الاول مغيرله قطعا ﴿ قوله ﴾ تفرد بهما خاطرى قيل الاول ماخوذ من كلام شمس الائمة ولا يجرى فى اعتقت هذا وهذا وهذا ومقتضى كلامه حيث قال بخلاف مسئلة اليمين فان الخبر يصلح للاثنين يقال لا اكلم هذا اولا اكلم هذين هو التخيير بين الاول والاخيرين بمنزلة اعتقت هذا اوهذين فينتقض به الوجه الثانى ايضا واجيب بان هذا التعليل يختص بالمثال الصورة المذكورة وحكم مثل اعتقت هذا اوهذا يفهم من علة مشتركة بينهما وهى ماذكره فخر الاسلام حيث قال لان سوق الكلام لايجاب العتق فى احد الاولين وتشريك الثالث فيما سيق له الكلام فصار بمنزلة اعتقت احدهما وهذا فالمطعوف عليه هو الماخوذ من صدر الكلام لا احد المذكورين بالتعيين وهو القياس فى مسئلة اليمين وهو قول زفر رحمه الله لكنهم استحسنوا فيهما لان او اذا استعمل فى النفى يعم النفى كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه لان الواحد غير معين من كثير فلا يتصور انتفاؤه الا بانتفاء الجميع ولهذا قال فى الجامع الكبير لو قال والله لا اقرب هذه او هذه كان موليا منهما جميعا بخلاف ما لو قال احديكما حيث يكون موليا من احديهما وبانت واحدة منهما بمضى العدة ويكون مختارا الى التعيين لان احدى ليس فيها هذا العموم ﴿ قوله ﴾ لا تطع احدا منهما قال صاحب الكشاف فى سورة الاحزاب عند قوله تعالى يا نساء النبى لستن كاحد من النساء احد فى الاصل وحد وهو الواحد ثم وضع فى النفى العام مستويا فيه المذكر والموءنث والواحد وماوراه وقال الرضى الاولى ان يقال ان همزته بدل من الواو فى كل موضع فيكون المعنى لا تطع واحدا منهما فكيف مافوقه فلا حاجة الى ماذكره ابو على الفارسى وغيره من ان لفظ احد قد يكون اسما للعدد المخصوص وهمزته حينئذ منقلبة من الواو وجمعه احاد وقد يكون اسما لمن يصلح ان يخاطب يستوى

فيه

فيه المنكر والواحد وماورا ذلك فهمزته اصلية ولا يستعمل فى الايجاب ﴿ قوله ﴾ فسره بالاحد المنكر لان المعرف من هذه الكلمة وان كان مبهما غير متعين ايضا الا انها ليس فيها من العموم ما فى كلمة او الواقعة فى سياق النفى لانها خاصة صيغة ومعنى ولا تعم بشيء من دلائل العموم الا ترى انها لا تدخل بكلمة الا حاطة ولا توصل بكلمة التبعيض فلا يقال كل احديكما ولا احدى منكما وبهذا يظهر الفرق بين صورتى مسئلة الجامع ﴿ قوله ﴾ الا ان يدل الدليل اى لا يكون الامر كما ذكر من كون او لعموم النفى والواو لنفى العموم وقت قيام الدليل من قرينة حالية كما يذكره المصنف فيما بعد من انه اذا حلف لا يرتكب الزنى او كل مال اليتيم آه او مقالية كما فى قوله ما جاءنى زيد ولا عمرو فان الواو حينئذ لعموم النفى وكما فى قوله تعالى يوم يأتى بعض ايات ربك الاية حيث قال صاحب الكشاف فى تفسيره انه يدل على عدم الفرق بين النفس الكافرة اذا امنت عند ظهور اشراط الساعة وبين النفس التى امنت قبلها ولم تكسب خيرا فالمعنى لا ينفع الايمان نفسا لم تجمع بين الايمان والعمل الصالح قبله فهو دليل لمن لم يعتبر الايمان المجرد عن العمل وانما لم يحمله على عموم النفى بمعنى انه لا ينفع نفسا لم تقدم الايمان لانه اذا انتفى الايمان كان نفى كسب الخير فى الايمان تكرارا واجيب بان الايات والاحاديث الدالة على اعتبار الايمان المجرد والاتفاق على نفع ايمان نفس امنت ثم ماتت قبل وجوب التكاليف الشرعية عليها يوجب تأويل الاية فلنا ان نقول ان الاية من باب اللف التقديرى استغنى عن ذكره بذكر النشر اى لا ينفع نفسا ايمانها ولا كسبها فى الايمان خيرا لم تكن امنت من قبل او كسبت فى ايمانها خيرا ومثله غير عزيز فى كتاب الله تعالى وغيره ونحمل كسب الخير على الاخلاص اى لا ينفع الكافر ايمانه والمنافق اخلاصه فى ذلك اليوم او نقول المقصود من التكرار المبالغة فى نفى كسب الخير فى الايمان تارة ونفى ملزومه اخرى تنزلا من وجه وترقيا من وجه اخر كما فى قوله تعالى لا تأخذه سنة ولا نوم يقال لم يحضر البلد ولا اقام فيه ففيه اشارة الى انها لو قدمت الايمان المجرد او المقارن لكسب الخير لنفعها ﴿ قوله ﴾ بان لا يكون للاجتماع تاثير فى المنع

قيل هذه الضابطة غير مطردة فانه اذا حلف لا يكلم هذا او هذا فهو لنفي المجموع حيث لا يحنث اذا تكلم احدهما مع انه لا تاثير الا جتماع في المنع اجيب بان هذه الضابطة انما هي في الحلف ولا نسلم انه لا يحنث اذا تكلم احدهما بل مشايخ بلخ كانوا يفتون في مثله بالحنث ﴿ قوله ﴾ وقد يكون للاباحة اي او العاطفة في الانشاء قد تكون للاباحة اعلم ان صيغة الامر مثلا لا تفيد الا طلب الفعل وكلمة او لا تفيد الا احد الامرين فاذا امتنع الجمع بينهما بحسب محل الكلام ودلالة القراين فهو للتخيير او الخلو عنهما فهو للاباحة وفي قولهم جالس الحسن او ابن سرين ان جالسهما او احدهما يكون آتيا بالمأمور به المطلوب منه واذا لم يجالس احدهما يكون مخالفا للامر غير ممتثل به ﴿ قوله ﴾ فلا يمكن الجمع بينهما واعترض عليه بانه اذا جمع بين خصال الكفارة يكون اتيا ناً بالمامور به لصدق المأمور به على كل واحد منهما وهو جائز فيكون للاباحة وقد جعل للتخيير واجيب بانا لا نسلم ان الاتيان بكل منهما يكون اتيانا بالمامور به بل هو انما يكون في واحدة منها وجواز غيرها انما هو بحكم الاباحة الاصلية فيها كانت ولو لم تكن لم يجز كما في قوله بع هذا العبد او ذاك ﴿ قوله ﴾ وقد يستعار لحتى كقوله تعالى آه هذه الاية اوردها الاصوليون مثالا لما كان او بمعنى حتى اذ لا يحسن العطف على شيء للزوم عطف الفعل على الاسم ولا على ليس للزوم عطف المضارع على الماضي فسقطت حقيقته واستعير لما يحتمله وهو الغاية فان الامر يحتمل الامتداد والتوبة تصلح للانتهاء فالمعنى ليس لك من امرهم شيء الا ان يتوب عليهم فتفرح بحالهم او يعذبهم فتشفى منهم ولكن صاحب الكشاف واتباعه ذهبوا الى انه عطف على ما سبق من قوله ليقطع طرفا من الذين كفروا الاية وقوله تعالى ليس لك من الامر شيء اعتراض والمعنى ان الله مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم او يعذبهم ﴿ قوله ﴾ او ادخل تلك بالنصب قال فخر الاسلام ومن تابعه ان تعذر العطف من جهة ان الاول منفي واعترض عليه صاحب الكشف بانه لا امتناع في عطف المثبت على المنفي وبالعكس حتى لو قال او ادخل بالرفع كان عطفا قلت ليس مراد فخر الاسلام الامتناع مطلقا بل الاحسن والافضل تشارك المعطوف

والمعطوف

والمعطوف عليه فى الكيفية فهو يراعى بقدر الامكان الاترى ان صاحب الكشاف ومن تابعه ذكروا فى قوله تعالى الم نشرح لك صدرك من انه ماول بالمثبت لان الاستفهام انكارى وانكار المنفى مثبت ولهذا صح عطف قوله تعالى ووضعنا عنك وزرك انتهى فانه صريح فى ان الداعى الى التاويل هو الاختلاف نفيا واثباتا هذا واما فى صورة الرفع فالكلام لا يحتمله وقيل ان ذلك من جهة انه ليس قبله مضارع منصوب يعطف عليه ورد بان ذلك لا يمنع العطف اذ لا يجب الاشتراك فى عطف الجملة الاترى الى قوله * شعر * لاتنه عن خلق وتأتى مثله * عار عليك اذا فعلت عظيم * ابدأ بنفسك وانهها عن غيها * فاذا انتهيت عنه فانت حكيم * فهناك يقبل ان وعظت وتقتدى * بالامر منك وينفع التعليم * فان قوله وتأتى منصوب باضمار ان بعد الواو ولم يسبق مثله ❁ قوله ❁ حتى مطلع الفجر مثال لما كان الغاية خارجة عن المغيا وكان تقديمه للاشعار بانه اكثر على ما قال صاحب التحقيق ان اكثر النحاة على ان ما بعد حتى ليس داخلا فيما قبلها لان الاصل فى الغاية ان لا تكون داخلة فى المغيا ويؤيده قوله تعالى حتى مطلع الفجر فان الليل على تقدير الوقف على سلام او سلام الملئكة على تقدير عدم الوقف عليه ينتهى عند طلوع الفجر وذهب صاحب الكشاف والشيخ عبد القاهر وعامة المتاخرين الى انه داخل فيه ❁ قوله ❁ فيكون المعطوف اما افضل نحو مات الناس حتى الانبياء او اخس نحو قدم الحجاج حتى المشات ليستدل بذكره ان الحكم قد عم الجميع ويفيد الانتها الى الجزا الارفع او الاخس ويكون جزء من المعطوف عليه فلا يجوز جا الرجال حتى هند ومثل قولهم اعجبنى الجارية حتى حديثها وقولهم ضربنى السادات حتى عبيدهم ماول فلعل مبناه على اعتبار الحديث والعبيد كالجزء ❁ قوله ❁ اسلمت حتى ادخل الجنة اذ الاسلام لا يحتمل الامتداد ان اريد احداثه ودخول الجنة لا يصلح للانتهاء اليه ان اريد الثبات عليه وقد يقال عليه ان المراد من انتهاء الاسلام الى دخول الجنة انتهاء كونه سببا له ❁ قوله ❁ لان حتى للغاية فيتوقف البر على وجودها ❁ قوله ❁ فحمل عليه فيحصل البر بمجرد الفعل ولا يتوقف على حصول المسبب ❁ قوله ❁ ولو قال حتى

مبحث حتى

اتغدى عندك اى لو قال عبدى حران لم اتك حتى اتغدى عندك ولا يحصل البر
الا بوجود الفعلين واعترض عليه بان قولهم حتى اتغدى باثبات الالف ليس
بمستقيم والصواب حتى اتغد بالجزم مثل فاتغد لانه عطف على المجزوم بلم حتى
ينسحب حكم النفى على الفعلين جميعا الا على مجموع الفعل وحرف النفى حتى
لا يدخل فى حيز النفى لفساد المعنى وبطلان الحكم ورد بان تقدير الكلام ان لم
يكن منى اتيان فتغدى والعطف مراعى معنى لا بحسب اللفظ كما توهمه ومثل
ذلك قولهم ماتاتينا فتحدثنا بالنصب اى لا يكون منك اتيان فتحديث وكما
ان الفا ثمة متعين للعطف ولا يصح لفظ المنصوب ان يكون معطوفا على لفظ
المرفوع بل اكتفى بالعطف بحسب المعنى فكذا هنا وبان بعض العرب قد
يجرى المعتل مجرى الصحيح ومعناه ان الضمة قبل الجازم حذفت استثقالا فلما
دخل الجازم سلط عليها اما تقديرا كغيرهما والاعيدت لتحذف وعليه قراءة قنبل قوله
تعالى انه من يتقى ويصبر باثبات اليا وقراءة حمزة قوله تعالى لا تخف دركا ولا
تخشى باثبات اليا مع كونه معطوفا على المجزوم على وجه فقول الفقهاء من
هذا القبيل ❁ قوله ❁ لان فعله لا يصلح جزا دليل لتعذر كون حتى بمعنى
كى وذلك لان الجزاء هى المكافاة ولا معنى لمكافاته نفسه نقل عنه ما حاصله ان
الانسان لا ياتى بفعل اختيارى ليكون سببا حاملا له على فعل اختيارى
اخر منه بخلاف فعل الغير فانه ياتى بالافعال ليصير حاملا له على الجزا
ومثل اسلمت حتى ادخل الجنة ليس دخول الجنة فيه باختياره وكذا اشربت حتى اربح
وامثاله فلا معنى لايرادها يفيد سببية الاول على الثانى مع عدم السببية بينهما
فى الواقع فلا يرد ما قيل ان المذكور سابقا هو ان حتى عند تعذر الغاية تكون
بمعنى كى وهى تفيد سببية الاول للثانى من غير لزوم المجازاة من شخص مثل
اسلمت كى ادخل الجنة وحتى ادخل الجنة على لفظ المبنى للفاعل من الدخول لو لا
امتناع فى كون بعض افعال الشخص سببا للبعض الاخر ومفضيا اليه كالاتيان
للتغدى ورد بان المراد كون حتى بمعنى كى فى الجملة لا فى تمام المعنى وممن
صرح باعتبار المجازاة فى مفهومها فخر الاسلام واما صحة اسلمت حتى ادخل الجنة

فلان

فلان المجازاة فيه الدخول المطلوع لادخال الله تعالى اياه لان دخول المسلم مرتب
عليه وهو ليس من فعله فى شيء ﴿ قوله ﴾ حتى اذا تغدى من غير تراخ بر
وقال فخر الاسلام رحمه الله اذا اتاه فلم يتغد ثم تغدى من غير تراخ فقد بر واورد
عليه بانه اذا لم يتغد عقيب الاتيان ثم تغدى بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة
فلا معنى لقوله غير متراخ وقال العلامة الفنارى فى فصول البدايع محمله عندى
التنبيه على عدم وجوب الوصل الحسى وجواز التراخى بقدر لا يعد تراخيا عرفا
وحمله على طغيان القلم وسقوط لفظ اليوم والمعنى غير متراخ من اليوم
فيما قال ان لم اتك اليوم بعيد وعلى عدم التراخى عن الاتيان
بان يأتيه وقتا اخر ابعد ﴿ قوله ﴾ بل اخترعوه اى الفقهاء وان لم يستعمل
فى كلام العرب بهذا المعنى ولا حاجة الى السماع فى افراد علاقات المجاز مع ان محمد
بن الحسن رحمه الله امام فى اللغة وممن اخذت عنه فكفى بقوله سماعا وكان ابو عبيد
وامثاله يحتجون بقوله وذكر ابن السراج ان المبرد سئل عن معنى الغزالة فقال
هى الشمس ثم قال كذا قال محمد بن الحسن واذا كان للعطف المحض فذهب
العتابى الى انه بمعنى الواو وذهب المصنف انه بمعنى الفاء لان المناسبة بين الغاية
والتعقيب المتصل ظاهر فاستعمل المقيد فى المطلق وهو ظاهر كلام فخر الاسلام
غير ان صاحب الكشف اوله بان المراد حرف يدل على الترتيب مثل الفاء وثم
ليكون موافقا لما ذكره فى الزيادات وانما لم يجعل مستعارة لما يفيد مطلق الجمع
كالواو لان الترتيب انسب بالغاية وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب
انسب ورد بان الاستعارة بمعنى الفاء انسب بعين هذا الدليل اذ الغاية
لا تتراخى من المغيا ﴿ قوله ﴾ الباء للالصاق لايصال شيء الى شيء مثل مررت
بزيد اى الصقت مرورى بمكان يلابسه زيد وقال الاخفش ان معناه مررت على
زيد لقوله تعالى انكم لتمرون عليهم مصبحين وبالليل وهذا المعنى للباء هو
المعنى المجمع عليه بخلاف التبعيض الذى ذهب اليه الشافعى فان المحققين
من علماء العربية كابى الفتح عثمان بن جنى انكروا كونه معنى مستقلا للباء وقال
بعض الشافعية هذا شهادة على النفى فلا تقبل ورده المحققون بانه اخبار مبنى

على ظن غالب مستند الى الاستقراء ممن هو اهل لذلك مطلع على لسان العرب متتبع لسائر احكامهم فى نفى مادل الاستقراء على نفيه ﴿ قوله ﴾ والاستعانة نحو كتبت بالقلم وقيل هى راجعة الى الالصاق وليست بمعنى مستقل للباء والمعنى الصقت الكتابة بالقلم وقد قيل ان الالصاق معنى لايفارق الباء ولذا اقتصر عليه سيبويه ﴿ قوله ﴾ فتدخل على الوسائل قيل تفريع على كونها للالصاق كما جعله فخر الاسلام فرعا عليه بناء على ان المقصود فى الالصاق هو الملصق واما الملصق به فتبع له بمنزلة الالة ويؤيده كون التفريع الاتى له فى كلام المصنف وقيل بل على كونها للاستعانة وانما قدم الالصاق لعمومه وكثرة وقوعه واخر فروعه لاحتياجه الى بسط وتفصيل بيان ولولا ذلك لبقى ذكر الاستعانة من غير تفريع ﴿ قوله ﴾ كالاثمان مما هو غير مقصود بالذات فى نفسه ونحو قوله تعالى اشتروا الحيوة الدنيا بالاخرة واشتروا الضلالة بالهدى واتستبدلون الذى هو ادنى بالذى هو خير على التهكم بهم والمقصود الاصلى هو الذى ينتفع به بنفسه بالذات وهو المثمن واما الثمن فانه وسيلة اليه انما ينتفع به بواسطة التوسل بها الى المقاصد بمنزلة الالات فلا يرد ان المقصود فى قولك بعت الفرس بعشرين دينارا للبايع هو الدينار لان كونه مقصودا ليس بالذات بل ليتوسل به الى المقاصد بالذات ﴿ قوله ﴾ فان قال بعت هذا العبد بكر يكون هذا القول مع قبول المشترى بيعا والكر ثمنا والعبد مثمنا لحضور العبد وكون الكر مدخولا للباء فيثبت فى الذمة حالا ﴿ قوله ﴾ يكون سلما لكون العبد الحاضر مدخولا للباء فيكون ثمنا والكر غير حاضر فيكون مثمنا فيراعى شرايط السلم من التاجيل وقبض راس المال اعنى الثمن فى المجلس وغير ذلك ﴿ قوله ﴾ ولا يجرى الاستبدال فى الكر لان الاستبدال فى المثمن قبل القبض غير جائز بخلاف الصورة الاولى لانه يجوز التصرف فى الاثمان قبل القبض فلو قال بعت الكر بعبد او عبدا بالكر ينبغى ان لا يجوز لعدم التعين وعدم جواز السلم فى الحيوان ﴿ قوله ﴾ لان معناه الاخر وجاء اه بتقدير المستثنى منه العام المناسب للمستثنى فى جنسه بان يكون جنسا قريبا له على ما قال محمد رحمه الله فى الجامع

لوقال ان كان فى الدار الازيدا فعبده حر ان المستثنى منه قوله بنوا ادم حتى
لوكان فى الدار صبى او امراة حنث وان كان فيها ثوب لايحنث ولوقال الاحمارا
كان المستثنى منه الحيوان فلوكان فيها حيوان غير الحمار يحنث ولوكان فيها
ثوب لايحنث وعلى هذا القياس وفى صفته بان يكون كل منهما فاعلا او مفعولا
اوظرفا اوحالا اونحو ذلك فيكون المعنى لاتخرج خروجا الاخروجا ملصقا باذنى
والنكرة فى سياق النفى تعم فلما استثنى البعض يبقى النفى فيما عداه بحاله
فيكون هذا الكلام من قبيل لا اكل اكلا لكون المقدر كالملفوظ وقولك لا اتيك
الا يوم الجمعة اولا اتيك الا راكبا فانه يفيد العموم ويجوز فيه التخصيص
والاستثنا مع الاتفاق على ان قوله لاياكل ولااتيك بدون ذكر المصدر والاستثنا
لايفيد شيئا من العموم فان قيل المصدر فى مثله للتاكيد وهو لتقوية مدلول
الاول من غير زيادة عليه فهو لايدل الاعلى المهية فلاتعم قلت المصدر وان كان
موضوعا للجنس لكنه يحتمل غيره فى انه ينصرف عنه اليه بالدليل كالاستثناء
فى قوله تعالى ان نظن الاظنا ونحوه فذكر المصدر هنا دليل العموم فيفيده وان
كان تاكيدا لا يدل الاعلى المهية ضرورة ان النفى انما ينسحب على الطبيعة المطلقة
وهى لاتنتفى الابانتفاء جميع الافراد وعدم دلالة المصدر المذكور فى ضمن
الفعل على العموم انما هو لاحتمال غيره وعدم قيام الدليل عليه فلا يرد انه ذكر
فى الجامع انه ان قال ان خرجت فعبدى حر ونوى السفر خاصة وجه بان ذكر الفعل
ذكر المصدر وهو نكرة فى موضع النفى فيعم على ان مبنى الايمان على العرف
واذا قيل خرجت من البلد يفهم فيه السفر ولان نية السفر احد نوعى الجنس
ولايشكل بماذكره فى الهداية وغيرها انه لوقال لاافعال كذا اتركه ابدا الا ان نفى
الفعل مطلقا يعم ضرورة عموم النفى على ان الكلام مبنى على العموم الضرورى
وليس النزاع فيه بل فيما هو نعة ❁ قوله ❁ والمناسبة بين الاستثناء والغاية
آه وهى افادتهما القصر وبيان الانتهاء واخراج بعض ما تناوله الصدر
❁ قوله ❁ اقول يمكن تقريره آه اعتراض على الفرق المذكور بان هذا
المعنى غير واجب الفهم من هذا التركيب ولذلك قال ويمكن ان يجاب عنه

﴿ قوله ﴾ والمصدر قد يقع حينا اه هذا على عمومه من المصدر الحقيقى وما فى معناه مما جوزه ابو الفتح بن جنى وصاحب الكشاف وغيرهما وفرق جماعة بين المصدر وبين ما فى تاويله حيث قال ابن هشام ان من وجوه الفرق بينهما ان الاول يقع نائبا عن الظرف فيجوز ان تقول جئتك صلوة العصر دون الثانى فلا يجوز جئتك ان تصلى العصر ﴿ قوله ﴾ ويمكن ان يجاب ان تعارض الوجهين يوجب سقوطهما عن الاعتبار فى افادة الحكم فلا يثبت شيئ من الطرفين ويحال الحكم الى العدم الاصلى وهو عدم الحنث وقد يقال ان الوجهين السابقين لما تساقطا باعتبار تعارضهما اقتضى الوجه الثالث وجوب الاذن لكل خروج بمنزلة الاباذن وهو يحمل على حذف البا فان حذف حرف الجر مع ان وان شايع كما ذكره صاحب الكشاف وغيره عند تفسير قوله تعالى الا ان يشا الله الا بان يشا الله متلبسا بمشيته ورد بان ذلك ترجيح بكثرة الادلة ولا عبرة بها بل بقوتها عند الحنفية رحمهم الله وقد ثبت ذلك ثبوتا لا مرد له عندهم وحققه المصنف فى محله بما لا مزيد عليه والقول بان التقدير خلاف الاصل ولا يصار اليه الا عند الضرورة معارض بكون حمل الا على الغاية كذلك ثم هذا الحكم انما هو عند انتفاء القراين العقلية واللفظية والا فالمعول هو القرينة كما فى قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبى الا ان يوذن لكم حيث يجب لكل دخول اذن بقرينة قوله ان ذلكم كان يؤذى النبى ﴿ قوله ﴾ فلا يراد كله كما فى قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وقد حمل الشافعى البا فيه على التبعيض على ما نص عليه كثير من اصحابه كابن الخطيب الرازى وجماعة من اصحابنا كفخر الاسلام رحمه الله فاعتبر ادنى ما يطلق عليه اسم المسح اذ لا اجمال فى الاية ولا دليل على الزيادة واصحابنا حملوها على الالصاق وهو المعنى المجمع على صحته والمتفق على ثبوت استعماله ولذلك قال صاحب الكشاف فى تفسير الاية ان المعنى الصقوا المسح بالرءس والمسح هو امرار اليد على ما فسره المصنف فى شرح الوقاية وهو التفسير الموافق لما فى كتب اللغة ولكن البا فى اصل اللغة مخصوص بالالة فاذا دخلت فى المحل شابهت بالالة فتاخذ حكمها فى عدم اشتراط الاستيعاب لكونها غير مقصودة فنزل الراس

منزلة

منزلة الالة واخذ حكمها ويتعدى الفعل الى تمام اليد فيكون التبعيض مستفادا
من هذا الوجه لا من الواضع واللغة كما زعمه الشافعية فاذا ثبت ذلك تعين الربع
لانه لا شك ان المراد مسح اليد كما في قوله عليه السلام ضربة للوجه وضربة لليدين
ولذلك شرطوها في التيمم اعم من ضربة على الارض او على العضو وفهموا منها
الاستيعاب مع انها الة وليس من لوازم الالة ان لا تستوعب البتة وانما هو اذا
دخلها الباء. فاذا مسح الالة والصاقها لا يوجب استيعاب الراس بل بواسطة تعدى
الفعل الى تمام اليد يتقدر الوظيفة من الرأس بقدرها على وجه يحصل بها الا
مرار ولا معنى لالصاق المسح بالروس الا الصاق اليد بها مع امرارها واخراجها
عن المحل الاول شيئا ما وذلك قدر الربع واما امرار البعض فلا نسلم انه مسح
لغة ولو سلم فهو مسح الاصبع او الاغلة او نحوها والمفهوم امرار اليد كلها لان
الفعل اضيف اليه فلا حاجة الى القول بان الاية مجملة بدليل ان الوظيفة لا تحصل
بمطلق البعض اتفاقا لحصوله في ضمن غسل الوجه مع عدم تادي الغرض به بالا
تفاق فيلتحق مسح الناصية في حديث المغيرة بيانا له حتى يرد ان عدم تادى
الغرض به عند الشافعي مبنى على فوات الترتيب الواجب عنده ويجاب بان
ذلك يوجب الاغناء عن المسح لو اعيد على هذا النحو غسل الوجه بعد غسل
اليدين والشافعي لا يقول به او المراد ان المقدار المذكور حاصل في ضمن غسل
الوجه فلا يحتاج الى ايجاب على حدة بقوله وامسحوا لا يقال المجمل لا يمكن العمل
به قبل البيان ومعلوم ان نقل مسح الغامية في هذا الحديث ليس على انه اول
وضوئه صلى الله عليه وسلم لانا نقول المعنى انه لا يمكن باعتبار خصوصه واما
تحصيله في ضمن الاستيعاب فيمكن بلا ارتياب وبهذا يندفع ما اورد ان قوله
تعالى بوجوهكم في التيمم يوجب التبعيض بصريح تقريركم وليس كذلك لان
المسح الذي هو امرار اليد يوجب الاستيعاب ثمة على ان الاستيعاب ليس
بشرط فيه ايضا على رواية الحسن لهذا المعنى وجعله بعضهم هو الاصح والقول
بان الاستيعاب انما يجب بالحديث المشهور ليس بصحيح اما اولا فلان هذا
الحديث ليس بمشهور بل الكلام في رفعه وصحته واما ثانيا فلان العمل بهذا

الحديث فى ايجاب الاستيعاب يكون ابطالا للنص الموجب للبعض وهو لا يصح عندنا ﴿ قوله ﴾ نحو يبايعنك على آه فان قيل لاخفاء فى انها صلة للمبايعة فكيف يكون للشرط قلنا كونها صلة للمبايعة لاينافى شرطية مدخوله للمبايعة لتوقفها عليه ﴿ قوله ﴾ المعاوضات المحضة كالبيع والاجارة والنكاح بخلاف مافيه اسقاط مثل الخلع والعتق بالمال ﴿ قوله ﴾ واما من ذكر ابن هشام خمسة عشر معنى لها منها المجاوزة التى هى معنى عن ومنها التبيين والتبعيض واختلف فى قولهم زيد افضل من عمرو اوشر منه فذهب سيبويه الى انها لابتداء الارتفاع والانحطاط وقال ابن مالك للمجاوزة وهذا اولى مما ذكره سيبويه اذلا يقع بعدها الى ورد بانه لو كان كذلك لصح وقوع عن فى موضعها وبانه لايلزم ان يكون لكل مبدأ منتهى وقال صاحب الكشف وغيره المختار ان اصلها لابتداء الغاية وهو مستفاد من جميعها والبواقى راجعة اليها لان قولك اخذت من الدراهم وسرت من البصرة وقوله تعالى واجتنبوا الرجس من الاوثان دال على ان الدراهم موضع اخذك وان البصرة منشاء سيرك والاوثان مبدأ اجتنابك وكذا قولك ماجائى من احد معناه من واحد من هذا الجنس الى اقصاه الا ان بعض الفقهاء لما وجدها اكثر استعمالا فى التبعيض جعلها فيه اصيلا وفيما سواه دخيلا دفعا للاشتراك ﴿ قوله ﴾ لانتهاء الغاية من قبيل اضافة الفرد الى الطبيعة فان الغاية جنس تحته فردان هما الابتدأ والانتها كما فى قولك بدن الانسان وجسم الفلك فلاحاجة الى ما قيل المراد منه المسافة اطلاقا للكل على الجزء اولانتها ذى الغاية من قبيل واسئل القرية اوهو محمول على القلب اى غاية الانتهاء على ان فى كون الغاية جزأ من المسافة تامل والقول بانه اطلق الغاية على اخر جزء من الشىء لملابسة بينهما ثم اطلق اسم اخر الجزء على الكل تعسف ﴿ قوله ﴾ فصار كقوله بعت واجلت اه فيه اشعار بان ذلك المحذوف لايلزم ان يكون صيغة الفعل حتى يتوجه عليه ان فيه حذف الجملة وتكثير الحذف والاولى جعله حالا مفردا تحاشيا عن التكثير ﴿ قوله ﴾ ولاينوى التنجيز والتاخير فانه ان نوى التنجيز يقع فى الحال وان نوى التاخير يقع عند مضى

الشهور

الشهر صرفا للتاخير الى الايقاع تحاشيا عن الالغاء ولكن ما الفرق فى نية التاخير
وعدمها سوى الاضافة الى النية او كلمة الى ولعله يختلف الحكم قضاء وديانة فى النية
﴿ قوله ﴾ وعند زفر رحمه الله وفى رواية عن ابى يوسف رحمه الله ﴿ قوله ﴾
فيبطل قوله الى شهر فيه تعريض على زفر رحمه الله بان فيما ذهب اليه الغاء كلام
العاقل من غير ضرورة اليه ﴿ قوله ﴾ ان كانت غاية قبل تكلمه بان كانت قائمة
بنفسها غير مفتقرة الى المغيا فى وجودها فى الواقع ونفس الامر فلا يستتبعها
المغيا سواء تناوله الصدر كما فى المثال الثانى اولا كما فى المثال الاول
للمنافات بين كون الشيء قائما بنفسه وتابعا لغيره ﴿ قوله ﴾ لا تدخل
تحت المغيا قيل هذا من متفردات المصنف ورد بانه مذكور فى اصول فخر
الاسلام وغيره والدليل يعضده ﴿ قوله ﴾ جواب الشرط وهو ان لم يتناولها
وهو لخبر لقوله فصدر الكلام والمجموع جواب للشرط الاول وهو ان لم تكن
واما قوله فهى لمد الحكم جملة معترضة بالفاء كما فى قول الشاعر * شعر * واعلم
فعلم المرء ينفعه * ان سوف ياتى كل ما قدرا * ﴿ قوله ﴾ للنحويين فى الى اربعة
مذاهب قيل نقل المذاهب الضعيفة وترك ما هو المختار وهو انه لا يدل
الا على الانتهاء والدخول والخروج يدور مع الدليل ولذا يدخل فى قرات
الكتاب من اوله الى اخره بخلاف قوله الى باب القياس مع انه من جنس المغيا
واجيب عنه بان ذلك هو المذهب الرابع بعينه غايته انه اعتبر الدليل من نفس
اللفظ فقط وهو تجانس الغاية والمغيا وعدمه نظرا الى انه فى صدد الدليل لما
ذكره من المثالين الليل والمرافق والدليل فيهما هو ما ذكره وان كان فى غيرهما
غيره ويؤيده عدم تخميس المذاهب فى الكتب المشهورة ﴿ قوله ﴾ الدخول
الا مجازا آه قيل عليه هذا مذهب ضعيف لا يعرف له قائل فكيف يعارض عكسه واليه
ذهب كثير من النحات واجيب بانه لو سلم ان قوة المختار تدل على ضعف غيره
لمخالفته اياه فيشاركان فى اصل الضعف وان تفاوتا فى قدره ويقوم ركن المعارضة
بينهما الا ترى ان ركن المعارضة تقوم بين الحديث الصحيح والحسن وان تفاوتا
قوة بعد ما صح للاحتجاج والقدر الزائد ملغة فى هذا ﴿ قوله ﴾ والدخول
ان كان ما بعدها جنس آه قيل مقتضاه دخول الرءس فى اكلت السمكة الى راسها

على ماهو مختار القوم لان الصدر يتناوله وقد اختار اولا انه لا يدخل اجيب بان الرعس ليس من جنس المغيا فى حكم الاكل عادة فلا ينتقض الكلية ولا يخالف كلام الجماعة ﴿ قوله ﴾ قالوا هى غاية الاسقاط قال القاضى ابو زيد الدبوسى اذا قرن بالكلام غاية اونحوه لايعتبر بالمطلق ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة فالفعل مع الغاية كلام واحد للايجاب اليها لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان بنصين والفعل مع الغاية نص واحد ورد بانه ليس المراد انه للاسقاط عن الحكم بعد ايجابه عليه حتى يلزم ان لا يثبت بنص واحد وانما المراد اسقاطه عن ان ينسحب عليه حكم الصدر وذلك معنى توقف اول الكلام على اخره اذا كان فيه مايغير اوله حتى يثبت بالكلام حكم واحد وهو الحاصل من جميع الكلام مع المغير هذا فلا وجه لماذكره ﴿ قوله ﴾ يدخل الاول للعرف ودلالة الحال لالان وجود الكل بدون الجزء محال لان الجزئية انما تلزم اذا كان هذا اقرارا بعدد معين من الدراهم وهو التسعة وهل النزاع الا فيه بل هو اقرار باحاد محضة من الدراهم منتهية الى العشرة فيكون حال الغايتين فى الدخول وعدمه كسائر الغايات ولعل كلامه مبنى على ان العدد غير مشتمل على الجزء الصورى وانه محض الاحاد كما ذهب اليه بعض الافاضل فمايكون جزءا من الاحاد جزء من الاعداد فيتعدى امر الجزئية والكلية الى المعدود بواسطة العدد لانهما تعرضان اولا وبالذات للكم ثم لمعروضه فلا يكون كلامه مبنيا على اشتباه المعروض بالعارض كما توهمه صاحب التلويح ولكن التحقيق ان العدد على تقدير اشتماله على الجزء الصورى هو مجموع الاحاد والهيئة التركيبية العارضة وعلى تقدير عدم اشتماله هو الاحاد من حيث انه معروض للهيئة الاجتماعية لامحض الاحاد لان لكل عدد حقيقة محصلة ولوازم مختصة يمتاز بها عن غيره والاعذب فى توجيه هذا المدعى ماذكره صاحب الكشف والكافى من انه لما اوجب مابين الاول والعاشر وفيه الثانى والثالث وغيرهما فقد اوجب الاول ضرورة لان الثانوية انما تتحقق بالنسبة الى الاولية والثالثية بالنسبة اليهما وهكذا ولا يرد عليه ان التضايف انما هو بين وصفى الاولية والثانوية لا بين

ذاتيهما

ذاتيهما فايقاع ماهو ثان لا يوجب ايقاع ماهو اول اذ لا تلازم بين المعروضين وهذا كما لا يقال ان كون الاب فى الدار يوجب كون الابن فيها ضرورة ان الاب لا يتصور بدون الابن وذلك لان عروض هذه الاوصاف لتلك الاحاد المرتبة المنتهية الى حد ما من الاعداد باعتبار محض الايجاب والايقاع فيكون الواحد مشاركا لما بعده فى عروض الايجاب والا لبطل الثانوية فيما بعده بخلاف الاب والابن لان عروضهما لمعروضهما ليس باعتبار الدخول فى الدار والكون فيها هنا ❁ قوله ❁ لا الاخر عند ابى حنيفة رحمه الله لان العشرة ليست بجزء من الاحاد ولا لشيء من الاعداد على توجيه المصنف رحمه الله وعلى توجيه غيره ان القياس ان لا يدخل الغايتان الا ان فى الاولى ضرورة توجب دخولها اذ لا ثانية بدون الاولى وليس كذلك فى الثانية ❁ قوله ❁ وعند زفر رحمه الله فى الكفاية وغيرها ان الاصمعى حاج زفر فقال ما تقول فى رجل قيل له كم سنك فقال ما بين ستين الى سبعين ايكون ابن تسع سنين وقال فى الكافى وغيره حاج ابو حنيفة زفر رحمهما الله حيث قال له كم سنك فقال ما بين ستين الى سبعين فقال له انت ابن تسع سنين قال بعض المحققين هذا بعيد اذ يبعد ان يجيب فيما بين واحدة الى ثلاث ونحوه بذلك ثم يقال له كم سنك فيجيب بلفظ ما بين دون ان يقول خمسة وستون ونحوه مع ظهور وداء الالزام حينئذ الا وقد اعد جوابه فلم يكن بحيث ينقطع على انه روى انه قال عند الزام الاصمعى فى باب الرشيد استحسن فى مثل هذا والذى يتبادر فى وجه استحسانه ان قول الرجل سنى ما بين ستين الى سبعين عرفا فى ارادة الاقل من الاكثر والاكثر من الاقل ولا تعارف فى اطلاق فيبقى على ظاهر قضية اللفظ هذا قلت وايضا ان زفر رحمه الله لم يبلغ هذا السن ولا ادرك خلافة الرشيد وانما مات فى خلافة المنصور سنة ثمان وخمسين ومائة عن ثمان واربعين سنة على ماهو المعروف عند اهل الشان وللمناضل عنه ان يقول ان هذا الكلام مسوق لافادة ماهو خفى من مبلغ سنه بانه متردد بين ستين وسبعين لان السوال انما هو عن القدر الزائد على اصل السن الضرورى وما دل عليه الامارات من قدره التخمينى فيفيد الجواب

اندليس دون ستين ولا اكثر من سبعين فلا تدخل الغايتان فى القدر الذى
وقع تردده فيه فالاحتجاج غير صحيح بل هو مصنوع غير مقرون النقل بشرايط
تفيد الصحة ﴿ قوله ﴾ فى رواية الحسن عنه اعترض عليه بان رواية الحسن
ليس فى اجال الديون بل فى اجال الايمان وانما وقع فى ذلك اتباعا لما وقع فى اكثر
نسخ اصول فخر الاسلام وفى الاجال وفى الايمان فى رواية الحسن قال صاحب
الكشف وفى بعض نسخه فى الاجال والايمان وفى بعضها فى الاثمان بالمثلثة والكل
سهو والصواب وفى الاجال فى الايمان على ما قال شمس الائمة وفى الاجال والاجارات
لاتدخل الغاية لان المطلق لايقتضى التابيد وفى تأخير المطالبة وتمليك المنفعة
فى موضع الغاية شك وكذا فى اجل اليمين لاتدخل فى ظاهر الرواية عنه
وهو قولهما لان فى حرمة الكلام وجوب الكفارة به فى موضع الغاية شكا ﴿ قوله ﴾
اى ولا اطلب الثمن آه فسره به ليكون نفيا فيتحقق تناول العمر ولو جعله متعلقا
باجلت الثمن كما مر ورد عليه منع كون التاجيل مؤبدا فان المقصود منه الترفية
وهو حاصل بالادنى ﴿ قوله ﴾ والفرق ثابت آه هو على مذهب ابى حنيفة
رحمه الله كما فى قوله تعالى انا لننصر رسلنا والذين آمنوا فى الحيوة الدنيا ويوم
يقوم الاشهاد خلافا لصاحبيه فان عندهما لا فرق بينهما ﴿ قوله ﴾ يقتضى الكل
لانه لما انتصب بالفعل صار بمنزلة المفعول به فى اقتضاء الاستيعاب وتعلق
الفعل بمجموعه حيث لا دليل على خلافه ﴿ قوله ﴾ بخلاف صمت فى هذه السنة
فانه لايقتضى استيعاب السنة بالصوم لان الظرف قد يكون اوسع من المظروف
على متفاهم اللغة فان قولهم زيد فى الدار حقيقة عندهم وما فى الكشاف وما
بعيه فى تفسير قوله تعالى انما ياكلون فى بطونهم ملأ بطونهم مبنى على العرف
المحدث ومصطلح اهل المعقول لان حقيقة الظرفية الاحاطة على وجه لايفضل
الظرف من المظروف عندهم فزيد فى الدار مجاز ﴿ قوله ﴾ وفى الغد ان
نوى اخر النهار يصح اى ديانة وقضاء قيل هذا مخالف لما روى ابراهيم عن محمد
انه لو قال امرك بيدك رمضان او فى رمضان فهما سواء وكذا فى غدا او فى غد
ويكون الامر بيدها فى كل رمضان وكل الغد وقال السيد الشريف رحمه الله

الفرق

الفرق فى اثبات الحرف وحذفه مذهب ابى حنيفة خلا فالصاحبيه على ما رجحه
فخر الاسلام وغيره وما رواه ابراهيم عن محمد من عدم الفرق هو قولهما وقد
يقال كون الاصل عدم اقتضاء الاستيعاب لاينافى اقتضا الاستيعاب لعارض
والمقصود فى الامر باليد ضرب مدة التفويض والتخيير فلذا استوعب
بخلاف الصوم والطلاق فان المقصود فيهما مطلق الحصول فى الظرف ❁ قوله ❁
فيصير بمعنى الشرط آه اشارة الى انه لايصير شرطا محضا وتعليقا من كل وجه
بل انما يكون فى حكمه فى التوقف عليه وعدم الوقوع قبله فيقع الطلاق معه لابعده
فلو قال لاجنبية انت طالق فى نكاحك فتزوجها لاتطلق كما لو قال معه لوجوب
تاخر الطلاق عن النكاح بخلاف قوله انت طالق ان تزوجتك فانه يقع الطلاق
❁ قوله ❁ فى مشية الله وكذا فى ارادة الله وقدرته لصحة انعقاد الكلام تعليقا
ولايقع لعدم العلم به فان قيل شمول القدرة كعموم العلم يقتضى الوقوع قلت
ذلك انما يقتضى ان كونها طالقا مقدور الله تعالى وليس فيه مايوجب انه واقع
بخلاف العلم اذ لو لم يكن مافى علم الله واقعا لزم الجهل وهو محال فى حق الملك
المتعال ❁ قوله ❁ لانه يراد المعلوم وهكذا فى الكافى وغيره وقيل لاحاجة
الى ذلك بل المراد انه ثابت فى علم الله تعالى بمعنى انه محيط بذلك واجيب بانه
لامعنى لاحاطة علم الله تعالى به الا كونه منكشفا له وهذا هو المراد بكونه معلوما له
تعالى والمعنى الحقيقى للاحاطة غير متصور فى حقه تعالى قلت هذا وان كان فى
نفسه صحيحا الا انه لايرتبط بكلام المصنف فانه علل الوقوع بكون العلم بمعنى
المعلوم فالعلم ان لم يرد به المعلوم لايقع بل الوجه ان الشرط فى صحة استعارة
فى للمقارنة وكونه بمعنى الشرط هو عدم صلوح الظرفية حاصل فقوله انت
طالق فى علم الله ينبغى ان يكون تعليقا فلا يقع فبين المصنف صلوح الظرفية بان
المراد منه معلوم الله فيقع وذلك لان التعليق به غير متعارف، لعموم علمه تعالى
وشموله جميع المعلومات فيكون المراد منه انه ثابت فى معلوم الله تعالى فيكون
تنجيز الان معلومه واقع والحاصل انه لايراد به التعليق على انه لايتعلق الا بالواقع
بخلاف المشية والقدرة فان قيل هذا يمتنع ان يكون تعليقا وتنجيز الان العلم

يتعلق بالشيء على ما هو عليه لكونه تابعاله فالعلم بوقوع الطلاق وكونه
معلوماله موقوف عليه فلوانعكس الامر لزم الدور قلت معنى كونها طالقا فى
معلوم الله ان وقوع الطلاق فى جملة معلومات الله تعالى فهو متحقق وعلمه تعالى
سابق على المعلومات وكونه تابعا للمعلوم بمعنى الاصالة فى الموازنة لاينافى
ذلك ومثل قوله تعالى الان خفف الله عنكم وعلم انه فيكم ضعفا بالنظر الى ذلك
❁ قوله ❁ اعلم ان التعليق بالمشية اى فى الصورة وبحسب الظاهر والافقوله
انت طالق انشاء الله ونحوه عند ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله ابطال للكلام بمنزلة
الاستثناء واعدام لحكمه لانه ممالايمكن الوقوف عليها وعن ابى يوسف رحمه الله
تعليق فيكون يمينا ويعود الى الجملة الثانية فيما اذا جمع بين كثيرة ويقع فى مثل
انشاء الله انت طالق لعدم الفاء فى موضع وجوبه واما عدم وقوعه فى مثل انت
طالق ان لم يشاء الله على هذا القول فلعدم امكان وقوعه على هذا التقدير
فيكون كلاما باطلا اذلو صح لبطل من حيث صح ❁ قوله ❁ وعند للحضرة
وليس من ضرورة تحقيق معناه ان يكون الحاضر قدام الشيء البتة بل ربما
يكون مع المقارنة فى الزمان والمكان مطلقا وربما يكون كناية عن نفس الشيء
كمافى مخاطبات الاعيان ❁ قوله ❁ فيقع فى اخر الحيوة اى حيوة احدهما وفى
النوادر لاتطلق بموتها لانه قادر على ان يطلقها وانما عجز بموتها فصار كقوله انت
طالق ان لم ادخل الدار يقع بموته لابموتها وجه الفرق على الظاهر ان بعد
موتها يمكنه الدخول فلايتحقق الياس بموتها بخلاف طلاقها وانما يقع مع عجزه
عن التكلم بالطلاق فى الجزء الاخير من الحيوة اكتفاء بوجود القدرة عند التعليق
فان قيل فينبغى ان لايقع الطلاق بموتها لان التطليق ممكن مالم تمت وانما
يتحقق العجز بالموت وحينئذ لا يتصور الوقوع اجيب بان العجز عن
الايقاع يتحقق قبيل الموت لان من حكمه ان يعقبه الوقوع ولايتصور ذلك
فلايرث منها الزوج ولها الميراث بحكم الفرار فى المدخول بها ❁ قوله ❁
يجيء للظرف بمعنى وقت حصول مضمون ما اضيف اليه فلا يجزم به الفعل ويكون
استعماله فيما هو قطعى الوجود كمافى قوله تعالى اذا الشمس كورت وكما فى قول

الشاعر

الشاعر وقيل عليه ان كلا من الاية والبيت فيه معنى الشرط وجواب الاول علمت
والثانى ادعى ويدعى ورد بان المراد منه انه لا يسقط عنها معنى الوقت فى
المجازات وليس المراد انها متمحضة فى الظرف ❁ قوله ❁ والشرط اى الشرط
المجرد من معنى الظرفية ليفيد وحينئذ يكون معناه تعليق مضمون جملة
بحصول مضمون مادخل عليه ويجزم به المضارع ويكون استعماله فيما هو على
خطر الوجود والتعجب بانهم جعلوها متمحضة للشرط بواسطة وقوعها فى بيت
شاذ جازما للمضارع مستعملا فيما هو على خطر الوجود ولم يجعلوا متى كذلك
مع دوام ذلك فيه على ان اذا كثيرا ما يستعمل فى المشكوك تنزيلا له منزلة المقطوع
لنكتة فلتكن فيما نحن فيه التنبيه على ان شيم الزمان رد المواهب وحط المراتب
حتى ان اصابة المكروه امر لا يشك فيه ليوطن المخاطب نفسه على ذلك فيامن
مفاجاته مدفوع بان اذا التوقيت لا تستعمل الا فى الامر الكائن او المنتظر الذى
لا ريب فيه عادة كمجيء الغد او شرعا كالقيام الى الصلوة فلو لم تتمحض فى الشرط فى
مثل اذا تصبك خصاصة لما جاز استعمالها بخلاف متى فانها لا تستعمل فى الامور
الكائنة لا محالة فاستعمالها للشرط لا يدل على سقوط معنى الوقت وبان تمحضها لما
كان على خلاف الاصل يلزم من اثباته فى متى بالجزم الشايع كثرته وفى اذا بالجزم
النادر قلته فابرا عن تكثير خلاف الاصل على ان التنزيل انما هو عند عدم
الحقيقة وقد وجدت بنقل الثقات ❁ قوله ❁ واذا يحاس الحيس استشهاد لا
تيانها فى معنى الظرف والبيت لابن احمر اوجرى بن ضمرة واوله ❁ شعر ❁
هل فى القضية ان اذا استغنيتم ❁ وامنتم فانا البعيد الاجنب ❁ واذا الشدايد
بالشدايد مرة ❁ أشجتكم فانا المحب الاقرب ❁ واذا يكون كريهة ادعى لها ❁
واذا يحاس الحيس يدعى جندب ❁ هذا وجدكم الصغار بعينه ❁ لا ام لى ان كان
ذاك ولا اب ❁ عجب لتلك القضية واقامتى ❁ فيكم على تلك القضية اعجب ❁
❁ قوله ❁ ونحو واذا تصبك آه اشارة الى استشهاد لمدعى اخر وهو كونها
بمعنى الشرط والبيت لعبد قيس بن خفاف بن عمر وبن حنظله يوصى ابنه
جبيلا بقصيدة فيها اداب ونصايح وهى ❁ شعر ❁ اجبيل ان اباك كارب يومه ❁

فاذا دعيت الى المكارم فاعجل * او صيك ايصاء امرء لك ناصح * ظنى بريب الدهر غير مغفل * الله فاتق واوف بنذره * واذا حلفت ممار يا فتحلل * والضيف اكرمه فان مبيته * حق ولا تك لغة للنزل * واعلم بان الضيف مخبر اهله * بمبيت ليله وان لم يسال * ودع القوارص للصديق وغيره * كيلا يردك من اللئام العزل * وصل المواصل ما صفالك وده * واحذر حبال الخائن المتبدل * واترك محل السوء لا تحلل به * واذا نبابك منزل فتحول * دار الهوان لمار اها داره * افراحل عنها كمن لا يرحل * واستان حلمك فى امورك كلها * واذا عزمت على الهوى فتوكل * واستغن ما اغناك ربك بالغنى * واذا تصبك خصاصة فتجمل * واذا هممت بامر شر فاتئد * واذا هممت بامر خير فاعجل * واذا اتتك من العدو قوارص * فاقرص لذاك ولا تقل لم افعل * واذا افتقرت فلا تكن متخشعا * ترجو الفواضل عند غير المفضل * واذا تشاجر فى فوادك مرة * امر ان فاعمد للاعف الاجمل * واذا القيت القوم فاضرب فيهم * حتى يروك طلا اجرب مهمل * واذ لقيت الباهشين الى الندى * غبرا اكفهم بقاع ممحل * فاعنهم وايسر بما يسر وابه * واذا هم نزلوا بضنك فانزل * وقد استعمل فيها اذا للشرط فى اثنى عشر موضعا بالجزم ودخول فاء الجزاء ❁ قوله ❁ خصاصة فتجمل اى ان تصبك فقر ومسكنة فاظهر الجميل من نفسك وحسن الحال بالتزين والتعفف ولا تظهر الجزع وقيل كل الجميل اى المجمول وهو الشحم المذاب كما فى قول الشاعر * شعر * قد كنت قدما مثريا متمولا * متجملا متعففا متدينا * فالان صرت وقد عدمت تجملى * متجملا متعففا متدينا * اى فالان صرت اكل لمجمول وشارب العفافة بقية ما فى الضرع من اللبن ومديونا ولا يخفى انه بعيد عن مقام التاديب جدا فلا يحمل عليه ❁ قوله ❁ حقيقة فى الظرف يضاف الى جملة فعلية فى معنى الاستقبال واما نحو قوله تعالى اذا السماء انشقت فمبنى على الحذف على شريطة التفسير ❁ قوله ❁ للشرط بلا سقوط معنى الظرف لا يقال فهو جمع بين الحقيقة والمجاز لانا نقول انها غير متمحضة للظرف فى اصل معناه فليس من الجمع فى شيىء وان اوهمه ظاهر عبارة المصنف ❁ قوله ❁ ومتى للظرف خاصة اى

لايكون

لايكون متمحضة فى الشرط يعنى انها ليست فى وزان اذا فى كونها متمحضة للشرط والافهى من كلم الشرط الجازمة للمضارع كما فى قول الشاعر ❁ شعر ❁ متى تاته تعشوالى ضوء ناره ✱ تجد خير نار عندها خير موقد ✱ ❁ قوله ❁ فلاينقطع بالشك اعترض عليه بان طلقى نفسك مقيد بالمجلس فاذازيد عليه متى شئت تعلق بماوراء المجلس بخلاف ان ففى اذا شئت وقع الشك فى تعلقه بماوراء المجلس فلايقع بالشك واجيب بان هذا التقييد على خلاف الاصل ضرورة اجماع الصحابة فاذاقرن بمتى شئت يكون الشك فى انقطاع التعلق ورد بان الاصل هو التقييد بالمجلس اذليس فى الكلام مايدل على الزمان ولكن لمالم يكن وقوعه الافيه احتيج الى تقديره ولماكان ضروريا لايكون له عموم وللمجلس له اثر فى تخصيصه به بل الصواب فى الجواب ان الامر صار فى يدها بنفس هذا القول فعلى اعتبار انها للوقت لا يخرج الامر من يدها وعلى اعتبار انها للشرط يخرج فلا يخرج بالشك فان قيل وقوع الشك فى الشرطية والظرفية يوجب وقوعه فى الحل والحرمة فيترجح الحرمة احتياطا قلنا الشك لا يوجب شيئا واما ترجيح الحرمة فانما هو فى تعارض دليلها مع دليل الحل ❁ قوله ❁ واما العتق فلا كيفية له اعترض عليه بان هذا يوهم عدم الخلاف اوترجح العتق بذلك والثابت ان قوله انت حر كيف شئت على هذا الخلاف يقع فى الحال عنده وعندهما يتوقف على المشية على ما فى المبسوط وعدم الكيفية الزائدة على اصل العتق ممنوع بل له كيفية زائدة من كونه معلقا ومنجزا على مال و[illegible]ونه على وجه التدبير وغيره مطلقا عما ياتى من الزمان ومقيدا به ورد بان المقصود نفى كيفيات يصح تحرير العبد بالنسبة اليها وتلك الكيفيات فى الاعتاق لافى العتق اذهو وصف شرعى يثبت فى المحل بكيفية مخصوصة غير مختلفة بخلاف الطلاق فانه يختلف بعد الوقوع فان الزوج لواوقع رجعيا يملك جعله بائنا عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله وثلاثا عند ابى حنيفة واما عندهما فكذا يملك ايقاع البائن والثلاث لانه فوض اصل الطلاق كيف شاء وترجيح المصنف قول ابى حنيفة فى محله ❁ قوله ❁ واظن

ان هذا ليس بشىء فان امتناع قيام العرض بالعرض لاتعلق له بالامور الدينية حتى يبتنى عليه الاحكام الشرعية وانما هو قول سقيم احدثه بعض من اخلاف اهل الكلام على انه سفسافى فى اثبات المقصود غير واف وماعلى الامة من تخمينات وهمانية اخترعها ضعفاء الناس وقد قام على بطلانها براهين المعقول وشواهد المنقول والفقهاء كعابهم اعلى وباعاتهم اوسع من ان يتمسكوا فى مقاصدهم بامثال هذه الصحاصح الواهية بل الوجه انه لابد من تعليق اصل الطلاق بمشيتها والاوقع دونها فيلزمه الوصف البتة ضرورة عدم انفكاك الذات عن الوصف فقد ثبت وصف لابمشيتها هذا خلف وابو حنيفة رحمه الله يقول حقيقة قوله انت طالق تنجيز لاصل الطلاق جاعلا صفته على مشيتها وضرورة اثبات وصف الرجعة لاثبات الاصل لايخرجه عن مشيتها غايته ان مشيتها وافقت ذلك ولاشك ان مطابقتها لمشية الزوج البائن او الثلاث لايخرجه عن مشيتها هذا هو الصواب فى الجواب والمسئلة دلت على وجود الطبايع وقد يقال ان من ضرورة اثبات اصله اثبات وصف الرجعة فكان فى نفس هذا الكلام مخصصا لبعض الاوصاف من عمومها بقى اى الامرين اولى تخصيص العام للمحافظة على حقيقة اللفظ التى هى تنجيز اصل الطلاق او اعتبار اصله معلقا للمحافظة على حقيقة العموم والاول هو الراجح لان تخصيص العام شايع واعتبار المنجز معلقا لايكاد يثبت ولانه حينئذ يبطل الاستيصاف والكلام يحتمل التخصيص دون التعطيل ﴿ قوله ﴾ على امتناع قيام العرض آه لما كان الكلام فى التصرفات التى هى اعراض غير محسوسة لايرد انه لاوجه لتخصيصه بماليس بمحسوس ولايلزم الاصيل فيه ان يكون عرضا ﴿ قوله ﴾ لانفكاك لاحدهما عن الاخر آه قيل فلامدخل اذن لامتناع قيام العرض بالعرض لذلك ورد بانا لانسلم ان ثبوت عدم الانفكاك يوجب استلزام تعلق احدهما بالاخر لمشية تعلق الاخر بها لجواز ان يتعلق احدهما بها دون الاخر مثلا اذا قال الزوج اوقعت طلاقك وفوضت كيفيته اى كونه رجعيا او بائنا اليك فالكيفية تتعلق بمشيتها دون الطلاق وقيل عدم الانفكاك انما هو بين الطلاق وكيفية ما لا بخصوصها والمعلق بمشيتها انما هو خصوص الكيفية اجيب بان الطلاق لما لم يوجد

بدون

بدون كيفية ماوقد تعلق جميع الكيفيات بالمشية لزم تعلقه بهاضرورة ❁ قوله ❁ فاذاتعلق احدهما آه متعلق لقوله بل هما سوا في الاصلية والفرعية ومبنى المساوات هوامتناع قيام العرض بالعرض لايقال فحينئذ يكون قوله لاانفكاك لغو الانه استدارك من المساوات ❁ قوله ❁ والكناية تحتاج اليها لازالة الابهام المتطرق اليها باعتبار محلها ❁ قوله ❁ يطلق عليها اسم الكناية تجوز الاعلى الحقيقة لانها عوامل في حقايقها لاترددفي المراد منها للقطع بان معنى باين الحقيقي هو ضد الاتصال مراد وكذا البت والبتل القطع والتردد انماهوفي متعلقها اعني الوصلة وهي اعم من وصلة النكاح والخيرات والشر فاذا تعين بالنية عمل بحقيقته وكذا معنى الحرام والحلية والبرية معلوم والتردد في كونه بالنسبة اليهااو الى غيره من الرجال واذاعين المراد بالنية عمل اللفظ بوضعه وانما اطلق عليها اسم الكناية مجازا ❁ قوله ❁ لان معانيها غير مستترة بيان لكون الاطلاق مجازا حاصله ان حقيقة الكناية مااستتر منه المراد فهذه المعاني ظاهرة المراد من هذه الالفاظ والتردد في امر خارج مثلا انت باين ظاهر في معناه وانما المستتر هو متعلق البينونة اهو قيد النكاح ام غيره فليس هو كناية عن انت طالق بل الطلاق البابن يقع بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل كناية عن انت طالق ❁ قوله ❁ والمراد المستتر هوالطلاق رد بالمنع بل هو بينونة وصلة النكاح ولانسلم انها تتعين طلاقا رجعيا لان كونها كناية لايستلزم كونها مجازا عن الطلاق لان الكناية قد تكون حقيقة لانها بتعدد المعنى وقد تكون حقيقة فيهما وقد حقق في نحو طويل النجاد وكثير الرماد ان المراد حقيقة طول النجاد وكثرة الرماد لكن لايقتصر عليه بل ليعبر عنه الى طول القامة وكثرة الاضياف وتحقيق ذلك ان الفاظ الكنايات كلها مشتركة معنوية من قبيل المشكك فالقطع المتعلق بالنكاح فردنوع مايتعلق به والمتعلق بالخير والشر كذلك فاذا لم يذكر متعلقه احتمل كما يحتمل رجل كلا من زيد وعمرو وغيرهما ❁ قوله ❁ ولو فسروها بتفسير علماء البيان آه لكنهم لم يفسروها به لانهم جعلوا الحقيقة المهجورة والمجاز الغير المتعارف والمشترك الغير المشتهر وغيرها من اقسام الخفاء مما لا يشترط فيه

ارادة اللازم ثم الانتقال منه الى الملزوم ❁ قوله ❁ لا يحتاجون الى هذا التكلف
وانما كان تكلفا لانه ان اريد ان مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لا
ينافي الكناية واستتار مراد المتكلم بها كما في جميع الكنايات وان اريد ان ما اراد
به المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فممنوع كيف ولا يمكن التوصل اليه الا ببيان من
جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة مستترة واجيب بانهم فسروا
الكناية بقولهم هي ما استتر المراد في نفسه لا باعتبار محله لتوارد الاحتمالات عليه
ومراد المتكلم من هذا الكلام هو البينونة وهو ظاهر على ما صرح به صاحب
الكشف بل لم ينقل قط الى معنى اخر لكن على وجه مخصوص في محل خاص
فيه الاستتار فلا يكون كناية حقيقة وتحقيقه ان الفاظ الكنايات عوامل بحقايقها
او بحقيقة ما استعملت فيه لان نحو حبلك على غاربك مجاز عن التخلية والترك
وهو بالبينونة وكذا وهبتك لاهلك لتعذر حقيقة الهبة اعني التمليك فهو مجاز
عن رددتك وكذا البواقي وبهذا ظهر انه لا يراد بها الطلاق بل البينونة لانها هي
معنى اللفظ الدائر في الافراد وهي متنوعة الى غليظة وهي المترتبة على الثلاث
وخفيفة كالمترتبة على الخلع فايهما اراد صح ويثبت به ما يثبت بلفظ طالق على مال
وطالق ثلاثا وحاصله ان ما يثبت عند طالق شرعا لازم اعم يثبت عنده وعند
هذه الالفاظ والخلع فقولنا يقع به الطلاق حينئذ معناه يقع لازم لفظ الطلاق شرعا
وانتقاص عدده هو بتعدد وقوع ذلك اللازم واستكماله بذلك وبارسال اللفظ
الثلاث بل معنى وقع الطلاق وقع اللازم الشرعي لانه هو معنى لفظ الطلاق ❁ قوله ❁
ثم ينتقل منه بنيته آه فان قيل اللازم قد يكون اعم ولا ملازمة بين الطلاق والبينونة اذ
الطلاق قد يكون رجعيا والبينونة من غير وصلة النكاح اجيب بان المراد
باللازم ههنا ما هو بمنزلة تابع الشيء ورديفه وقد يحصل الانتقال منه بواسطة
قرينة من عرف اودلالة حال او نحو ذلك ❁ قوله ❁ فيراد بالباين اعترض
عليه بان هذا انما يتاتى لو شرط في الكناية ارادة الملزوم الموضوع له بالذات
واللازم بالعرض واما على قول من يكتفي فيها بمجرد جواز الارادة فجواز ارادة
البينونة لا يستلزم وقوعها ولو سلم فلا خفاء في انه لا يكون مقصودا ولا يرجع
اليه

اليه الصدق والكذب ولا يلزم ثبوته فى الواقع حتى ان قولنا طويل النجاد
كناية عن طويل القامة وكثير الرماد كناية عن كونه مضيافا لا يوجب ثبوت
طول النجاد وكثرة الرماد فمن اين يلزم الطلاق بصفة البينونة ولهذا جعل
صاحب الكشف تفسير علماء البيان دليلا على ان هذه الالفاظ ليست بكنايات
اذ ليس فيها انتقال من لازم الى ملزومه بل لم ينتقل من معانيها الى شيء فان
المراد بها البينونة والحرمة والقطع لكن على وجه مخصوص وفى محل خاص فيه
الاستتار ورد بان الباين انما يكون كناية عن الطلاق الملزوم للبينونة لاستتباعه
لها فيثبت الطلاق بصفة البينونة والكلام فى الانشاء وعدم رجوع الصدق
والكذب الى الموضوع له فيه لا يدل على عدم ارادته والتحقيق ما مر من انه لا
يراد به الطلاق بل البينونة مثلا وهى معنى اللفظ ۞ قوله ۞ استثناء من قوله
فتطلق آه يفيد انه كناية على تفسير علماء البيان لانها تحتمل الاعتداد عن
النكاح والاعتداد لنعم الله تعالى فان نوى الاول تعين بطريق الاقتضا لانه
يقتضى سابقة الطلاق تصحيحا للكلام ويتعين الاخف شرعا لانتفا علة البينونة
والدلالة على الزيادة وهذا فى المدخولة واما فى غيرها فلما تعذر جعله كناية جعل
مجازا عن كونى طالقا اطلاقا لاسم الحكم على العلة وهذه الاستعارة جايزة مطلقا بلا
خلاف ولما كان الدخول شرطا لوجوب العدة لا يلزم تخلف المعلول عن العلة فى
المدخولة وهو احسن مما ذكره المصنف رحمه الله اذ يرد عليه سوى ما اورده ان
شرطا اختصاص المسبب بالسبب والعدة لا تختص بالطلاق لانها ثابتة فى ام
الولد اذا اعتقت والجواب بان ثبوتها فيها لوجود سبب ثبوتها فى الطلاق وهو
الاستبراء لا يدفع عدم الاختصاص ۞ قوله ۞ وان كان قبله يثبت آه يدل على
انه لا يكون كناية وذلك على تفسير البيانيين واما على تفسير الاصوليين
فهو كناية ايضا لاستتار المراد منه ووجه عدم كونه كناية على الاول بانه لا جهة
للاقتضاء وارادة حقيقة الامر بعد الاقراء لينتقل منه الى الطلاق لان طلاق غير
المدخولة لا يوجب العدة ورد بان الكناية لا تتوقف على امكان المعنى
الحقيقى فضلا عن ثبوته كما قال صاحب الكشاف ۞ قوله ۞ يرد عليه

اجيب عنه بان الشرط فى ذلك هو اختصاصه بالسبب ليتحقق الاتصال
من جانبه ايضا كاختصاص الفعل بالاختيار والخمر بالعنب ونحو ذلك
والاعتد اد شرعا بطريق الاصالة يختص بالطلاق لا يوجد فى غيره الا
بطريق التبع والشبه كالموت وثبوت حرمة المصاهرة وارتداد الزوج
وغيرها وقد عرفت مافيه على انه لا ينتهض جوابا على مذهب القائلين
بالقاعدة التى ذكرها المصنف فى بحث المجاز والايراد مبنى عليها ولا يستقيم
على مذهب ابى يوسف ومحمد رحمهما الله فى ان المجاز خلف عن الحقيقة فى الحكم
اذ هو لا ينعقد بحكم الاصل اذ لا يمكن وجوب العدة شرعا قبل الدخول فلا يصلح ان
يكون خلفا عنه كما فى يمين الغموس فانها لما لم تنعقد لايجاب حكم الاصل وهو البر
لم تنعقد لايجاب حكم الخلف وهو الكفارة وكذا فى قوله لعبده الاكبر منه سنا حيث
لا ينعقد لحكم الابوة فلا ينعقد لحكم الحرية ❊ قوله ❊ وكذا استبرئى لانه
صريح فيما هو المقصود من العدة وهو تعرف براءة الرحم الا انه يحتمل ان يكون
ذلك القول منه لايقاعه الطلاق عليها فتقع او لارادة ايقاعه اذا علم خلوه عن
الولد فلا تقع فلا بد من النية فيثبت الطلاق بالاقتضا او بالتجوز على مامر ويجب
كونه مجازا فى المدخولة اذا كانت صغيرة او ايسة بناء على توهم اشتراط امكان
المعنى الحقيقى ❊ قوله ❊ وكذا انت واحدة اعترض عليه بان ظاهر كلامه
يفيد ان هذه الكلمات الثلاث كنايات على تفسير علماء البيان لان قوله فتطلق
متفرع على قوله فيراد بالبائن معناه وتفرعه على قوله وتبين بموجب الكلام
غير ظاهر ولا يصح فى انت واحدة بل هو من قبيل المحذوف لكنه كناية باعتبار
استتار المراد وكونه كناية لاحتمالها ان تكون نعتا لمصدر محذوف معناه تطليقة
واحدة فاذا نواه مع الوصف فكانه قال هو يحتمل غيره نحو انت واحدة عندى او فى
قومك منحاوذ مافقد ظهر ان الطلاق فى هذه الالفاظ الثلثة مقتضى كما هو فى
اعتدى واستبرئى رحمك لانه يقع شرعا بها فهو ثابت اقتضاء ومضمر فى واحدة
ولو كان مظهرا لا يقع الا واحدة فبالمضمر اولى لكونه اضعف منه وفى واحدة ان صار
المصدر مذكورا بذكر صفته لكن التنصيص على الواحدة يمنع ارادة الثلاث

وعن محمد بن سماعة
رحمه الله انه قال ان
الكسائى بعث الى
محمد رحمهما الله
بفتوى فدفعها الى
فقراتها فاذا فيه
ما قول قاضى
القضاة الامام فى من
يقول لامراته شعر
❊ياهند ان ترفقى
فالرفق ايمن البيت
وقيل بل كتب
الرشيد امير المؤ
منين الى ابى يوسف

لانها

لانهاصفة للمصدر المحدود بالهاء فلا يتجاوز الواحدة والقول بان فى جعلهاصفة لمصدر محذوف تكلفا لاحاجة اليه بل المحتمل انها منفردة عن الزوج ساقط لانه لا يدفع الاحتمال والتطليق بالمصدر شايع كما فى قول مغيرة بن شعبة لنسائه الاربع انتن حسنات الاخلاق ناعمات الاطواق طويلات الاعناق اذهبن فانتن الطلاق وفى قول الشاعر

* شعر * ياهندان ترفقى فالرفق ايمن * وان تخرقى فالخرق اشام * فانت طلاق والطلاق عزيمة * ثلاث ومن يخرق اعق واظلم * فبينى بها ان كنت غير رفيقة * فما لامرىء بعد الثلاث مقدم *

* قوله * ثم ان زاد الوضوح يدل على ان الظاهر يعتبر فيه عدم السوق له لان اتيانه بثم الدالة على تفاوة الرتبة يفيد ان السوق المذكور منتف فيمايزيد عليه الوضوح اعنى اللفظ الذى ظهر منه المراد وعلى هذا فقس البواقى فيكون الاقسام متمايزة متباينة غير متداخلة فى الوجود فلا يرد ان ظاهر تقسيمه لم يعتبر فى كل سابق من الاقسام نفى ماهو معتبر فى اللاحق منها ونظره فيما ياتى من التمثيل من ان الفرق بين المفسر والمحكم ان الاول قابل للنسخ والثانى غير قابل له وقوله تعالى فسجد الملائكة وقوله ان الله بكل شىء عليم سواء فى قبول النسخ وعدمه يدل على انه يشترط فى الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذى يجعل ظاهرا فيه وكذا فى البواقى * قوله * ثم

رحمهما الله ذلك فكتب محمد رحمه الله فى جوابه ان قال ثلاث مرفوعا يقع واحدة وان قال منصوبا يقع ثلاث لانه اذا قال مرفوعا كان ابتداء فيبقى قوله انت طالق واذا قال ثلاثا منصوبا على معنى البدل او التفسير فيقع به ثلاث كانه قال انت طالق ثلاثا والطلاق عزيمة لان الثلاث تفسير لما وقع فاستحسن الكسائى جوابه وقال ابن هشام الصواب ان كلا من الرفع والنصب يحتمل وقوع الثلاث والواحدة اما الرفع فلان ال فى الطلاق اما لمجاز الجنس نحو زيد الرجل اى المعتد به واما للعهد الذكرى اى الطلاق المذكور عزيمة ثلاث ولا يكون للجنس الحقيقى لئلا يلزم الاخبار بالخاص من العام وهو ممتنع اذ ليس كل طلاق عزيمة بثلاث فعلى العهدية يقع الثلاث وعلى الجنسية واحدة واما النصب فيحتمل كونه على المفعول المطلق فيقع الثلاث اذ المعنى حينئذ فانت طالق ثلاثا ثم اعترض بينهما بالجملة وكونه حالا من الضمير فى عزيمة فلا يلزم وقوع الثلاث لان المعنى والطلاق عزيمة اذا كان ثلاثا فانما يقع مانواه هذا ما يقتضيه اللفظ واما الذى اراده الشاعر فالثلاث وقال المحقق ابن الهمام الظاهر فى النصب كونه على المفعول المطلق نيابة عن المصدر لقلة الفائدة فى ارادة الطلاق عزيمة اذا كان ثلاثا واما الرفع فلامتناع الجنس الحقيقى كما ذكر بقى ان يراد مجاز الجنس فيقع واحدة او العهد الذكرى وهو اظهر الاحتمالين فيقع الثلاث ولا يذهب عليه ان مراده تصويب جواب محمد رحمه الله والاحتجاج له على ابن هشام ولكن وقوع الثلاث لكون العهد الذكرى اظهر الاحتمالين خلاف كلام محمد رحمه الله ولعل الصواب حمله على الجنس الحقيقى على معنى ان الطلاق عزيمة يقطع وصلة النكاح وعلاقة الزواج بالكلية بحيث لا يبقى معه رجاء التدارك وتوقع الرجعة من العزم وهو القطع ثلاث ليس بكثير ولا يعسر ايقاعه ولا يمنع شيء من الاقدام عليه والمقصود منه تهويل المراة ومنعها عن التخرق وظهور هذا الاحتمال يمنع عن الحمل على العهد الذكرى فى باب الطلاق الذى هو المباح ابغض منه رحمه الله تعالى *

ان زاد حتى سد آه مخالف لما اعتبره فخر الاسلام وغيره فى المحكم من زيادة القوة دون الوضوح وهو المناسب للاحكام وعدم احتمال النسخ ولانه لما بلغ المفسر من الوضوح الى حد لا يحتمل غيره اصلا فقد استوفاه وماذا بعد الكمال الا النقصان نعم يزداد قوة بواسطة تاكيد وتابيد يرفع عنه احتمال النسخ ❁ قوله ❁ انما البيع مثل الربو آه على طريق المبالغة فانه قد بلغ من اعتقادهم فى حل الربوا واستطابته انهم جعلوه اصلا وقانونا فى الحل حتى شبهوا به البيع ❁ قوله ❁ فانكحوا ما طاب لكم آه مثال اخر الا انه يكون ظاهرا باعتبار لفظ ونصا باعتبار لفظ اخر على خلاف الاول فانه مثال لهما من دون الاقتسام حيث يدل الكلام الواحد بعينه ظاهرا على حل البيع وحرمة الربوا ونصا فى التفرقة بينهما لكونه مسوقا لها ❁ قوله ❁ لان الحل قد علم آه اورد عليه بانه انما يتم لو كان هذه الاية متاخرة النزول عن ما يفيد اصل الحل كقوله واحل لكم ما وراء ذلكم ورد بانه لاشك فى ان الاية ظاهرة فى حل النكاح سواء كانت متاخرة اولا اما على الاول فظاهر وقد اعترف به واما على الثانى فلانه لو كان نصا لزم التكرار فى الاية الثانية لانها مسوقة لبيان حل النكاح والافادة اولى من الاعادة وتحقيقه ما ذكره بعض المحققين ان هذه الاية لم تسق لبيان نفس الحل لانه عرف من غيرها قبل نزولها كتابا وسنة بل سيقت لبيان حل العدد الزائد على اصل الحل وقوله مثنى وثلاث ورباع حال من ما طاب فيكون قيدا فى العامل وهو الاحلال المفهوم من فانكحوا فتدل على قصر ذلك الحل على عدد منته الى اربع مخيرا فيهن بين التفريق والجمع ولولا انها سيقت لبيان العدد المحلل لافادت حرمة الواحدة ايضا بناء على ان التقييد بالحال يوجب القصر ❁ قوله ❁ ولا يكون ذلك الشيء واجبا احتراز عن مثل قوله عليه الصلوة والسلام ادوا عن كل حر وعبد فانه لايجاب المقيد والقيد كليهما فان قيل الاصل فى الامر الوجوب فلو صرف عنه بعارض لا يكون لفظ فانكحوا من قبيل الظاهر قلنا المجاز اذا انضمت اليه قرينة واضحة كان المراد مفهوما واللفظ فيه ظاهرا وتلك القرينة انه فوض امر النكاح الى طيب نفس المخاطبين على خلاف امر الوجوب

فانه

فانهليس بمفوض ﴿ قوله ﴾ فسجد الملائكة كلهم قد يقال المفسر فى هذه الاية
هو قوله الملائكة كلهم اجمعون من غير نظر الى قوله فسجد والا فالاقسام الاربعة
متحققة فيها فان الملائكة جمع ظاهر العموم وبقوله كلهم ازداد الوضوح فصار نصا
وبقوله اجمعون انقطع احتمال التخصيص فصار مفسرا وقوله فسجد اخبار لا يحتمل
النسخ فيكون محكما واعترض عليه بانه لا يصلح مثالا للتفسير لانه استثنى منه
ابليس فيكون محتملا للتخصيص وبانه لا معنى لنسخ معنى اللفظ المفرد لانه لا
يتصور الا فى كلام دال على حكم واجيب بان الاستثناء ليس بتخصيص على انه
منقطع لان ابليس كان من الجن وبان كون قوله فسجد محكما بالنظر الى اخذه مقيدا
بما بعده وهذا بعينه بمنزلة قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم الاية فانه ظاهر فى نفسه
نص باعتبار قيده ولكن يبقى ان المعتبر فى المحكم ان يكون عدم الاحتمال باعتبار
ما تضمنه من اللفظ الدال على الدوام والتابيد كما فى قوله عليه السلام الجهاد ماض
الى يوم القيامة لا باعتبار محل الكلام بان يكون المعنى فى نفسه مما لا يحتمل التبديل
وذلك لان الاحكام انما هو باعتبار زيادة القوة اومزية الوضوح فى الكلام
﴿ قوله ﴾ اقتلوا المشركين آه فان قيل هو لا يحتمل النسخ لانقطاع الوحى
فلا يصلح مثالا للمفسر قلت المراد ان يحتمل اللفظ فى نفسه لا بالنظر الى غيره
بان يكون المعنى مما يحتمل التبديل ولا يكون النظم متضمنا لما يرفع هذا الاحتمال
وليس المراد انه يحتمل فى زمان الوحى واما بعده فلا شيء من الوحى يحتمل
النسخ اذ انقطاع احتمال النسخ قد يكون لذات المحكم بان لا يحتمل
التبديل عقلا كالاية الدالة على الاخبار من ذاته تعالى وصفاته العلى ويسمى ذلك
محكما لذاته وقد يكون لانقطاع الوحى كما فى ما نحن فيه فيسمى محكما لغيره
فانه ليس بشيء اذ الغرض من البحث فى هذا المقام تمييز الاقسام وبيان تفاوت
الاحكام فالاحتمال المعتبر وعدمه انما يكون فى نظر الفقيه وذلك امر مستمر
بعد انقطاع زمان الوحى وانقراض عصر النبوة ومن زعم ذلك انما اشتبه عليه
احتمال ورود الناسخ وعدمه ﴿ قوله ﴾ لانهم ان ارادوا قبول النسخ هذا الترديد
انما هو للاستظهار والا فلا يجوز ارادة الشق الثانى لان المعتبر فى المحكم والمفسر

ان يكون الاحتمال بالنظر الى ماتضمنه الكلام من اللفظ الدال على التابيد والدوام بعد تحمل اصل الكلام ﴿ قوله ﴾ عند التعارض مثال تعارض الظاهر والنص قوله تعالى واحل لكم ماوراء ذلكم ظاهر فى حل مافوق الاربع من المحرمات وقوله مثنى وثلاث ورباع نص فى وجوب الاقتصار عليها ومثال تعارض النص والمفسر قوله عليه السلام المستحاضة تتوضا لكل صلوة فى مدلوله يتحمل التاويل بحمل اللام على التوقيت وقوله صلى الله عليه وسلم تتوضا لوقت كل صلوة مفسر ومثال تعارض المفسر والمحكم قوله عليه السلام اطيعوا ولو امر عليكم عبد حبشى اجدع وقوله عليه السلام هذا الامر فى قريش مابقى فى الناس اثنان فيعمل بالا وضح والاقوى لانه اولى واحرى وقيل ولان فيه جمعا بين الدليلين بحمل الظاهر مثلا على احتماله الاخر الموافق للنص ورد بانه لاجمع بينهما فى حمل الظاهر الى الاحتمال البعيد للمحافظة على النص الاترى انه لو قدم الظاهر واول النص لم يكن جمعا بينهما ﴿ قوله ﴾ فالخفى كاية السرقة اعترض عليه بان عدها من امثلته ليس بظاهر لان السرقة فى وزان الطهارة لايتحقق معناها الابعد الطلب والاجتهاد للاطلاع ونيل المراد ولهذا وقع الخلاف فى المقامين فان ابا يوسف ومالكا والشافعى يقطعون النباش دون ابى حنيفة ومحمد رحمهم الله كما ان الشافعى لا يوجب غسل الفم والانف فى الغسل ايضا ولافرق بينهما فيجب ان يكون كل منهما من امثلة المشكل ﴿ قوله ﴾ قوارير كانت تامة اى تكونت حال كونها جامعة بين صفاء الزجاجة وشفيفها وبياض الفضة وحسنها ﴿ قوله ﴾ عطف على قوله والمشكل تسامح لان المعطوف عليه انما هو قوله لغموض ﴿ قوله ﴾ كالمقطعات اى كالكلم المقطعات فى اوائل السور لانها اسماء يجرى فيها احكام الاسم ومركب فى التلفظ سمى بها لانها يجب تقطيعها فى التلفظ بها ومن سماها بالحروف المقطعات اطلقها مجازا باعتبار مدلولاتها اتباعا لحديث ابن مسعود رضى الله عنه انه عليه السلام قال من قرأ حرفا من كتاب الله تعالى فله حسنة والحسنة بعشر امثالها لااقول الم حرف بل الف حرف ولام حرف وميم حرف ﴿ قوله ﴾ واليد الوجه كما فى قوله تعالى يد الله فوق ايديهم وقوله سبحانه ويبقى وجه

ربك

ربك ذو الجلال والاكرام ونحوهما كالعين والجنب والسمع والبصر والمجيء والغضب والرحمة والقدم والاصبع وجواز الرؤية ووقوعها وامثال ذلك مما دل النص على ثبوته مع القطع بامتناع معانيها الظاهرة على الله تعالى لتنزهه عن الجسمية ولوازمها فمذهب الحنفية وجمهور السلف رحمهم الله ان كل ذلك من قبيل المتشابه يعتقد حقيته ولا يبحث عن كيفيته بل الواجب عندهم فى هذا الباب الوقوف على حدود الله تعالى باثبات ما اثبته الوحى القاطع ونفى ما نفاه والسكوت عما عداه من الاسماء الالهية والصفات الربوبية وكذلك فى احوال النشأة الاخروية وحقايق الجواهر القدسية بل كل ما لا يتعلق بحكم نالجز ❁ قوله ❁ وحكم الخفى الطلب وربما استوضحوا ذلك بمثال هو ان المشكل كرجل اغترب عن وطنه فاختلط باشكاله من الناس فيطلب من موضعه ثم يتامل فى اشكاله ثم يوقف عليه والخفى كرجل اختفى فاذا طلب وجد عرف من غير تامل والمجمل كرجل انقطع خبره ولم يدر اثره والمتشابه كطفل فقد قبل معاينته ومشاهدة شمايله فلا يرجى بدوه ولا يتمنى ظهوره ❁ قوله ❁ وقفا لازما ليس المراد انه يجب فيه الوقف وقطع النفس والصوت وجوبا شرعيا بل بمعنى ان الواجب ان يعتبر المعنى كذلك فان الادلة المسوقة فى هذا المدعى لا تدل الا عليه واما الوقف اللازم الذى اصطلح عليه بعض* المتاخرين فى مواضع من آى القران مما يتاكد استحبابه لبيان المعنى المقصود وايهام الوصل معنى غير المراد فبمعنى انه يجب ذلك فى جودة الاداء وحسن القراءة وروق التلاة وليس المراد انه يجب الوقف عليه بالمعنى المعتبر عند الفقهاء ويحرم الوصل او يكره ويأثم القارى به شرعا بل هو بمعنى نوع تاكد ما فيه من معنى التمام والكفاية والحسن نص عليه المحققون ويجيء فى مادة التام كما فى قوله تعالى قالت اليهود يد الله مغلولة غلت ايديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان وفى مادة الكافى كما فى قوله تعالى وما هم بمؤ منين يخادعون الله لا يهام الوصل الوصفية وربما يجيء فى مادة الحسن نحو قوله تعالى واضرب لهم مثلا اصحاب القرية اذ جاءها المرسلون والراجح عندى فى القسم الثالث الوصل لقبح الابتداء بما بعده ولا مبالات بمثل ذلك الايهام وكم له فى القرآن نظائر لزواله بالنظر الى اعتبار المعنى الصحيح كما فى قوله تعالى وتركنا فيهما

* وهو الشيخ ابو عبد الله محمد بن طيفور السجاوندى فقد اكثر الاسماء لانواع اقسام الوقف والابتداء مع عدم الحاجة اليه قال الشيخ شمس الدين ابو الخير محمد بن محمد الجزرى رحمه الله خرج فى مواضع عن حد ما اصطلحه واختاره كما يظهر من كتابه الاهتداء الى معرفة الوقف والابتداء قلت ثم انه لم يصطلح على اثبات رموزاتها فى المصاحف كما شحنها بها اهل ماوراء النهر منه رحمه الله تعالى *

اية للذين يخافون العذاب الاليم ﴿ قوله ﴾ وهذا اليق بنظم القرآن لان الذين
جعل حظهم اتباع المتشابه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله لابد لهم من عديل يخالفونهم
فى ذلك وهم الراسخون الثابتون المستقيمون الذين لايتهيأ استزلالهم وتشكيكهم
فيكون حظهم ان يقولوا امنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا اولوا الالباب اى
نصدقه ونعتقد حقيته علمناه اولا وقيل عليه لو كان المقصود ذلك لكان الاليق
بالنظم ان يقال واما الراسخون فى العلم اذ لم يعهد اما فى القرآن بدون اختها ورد
بانه لو سلم ذلك يكون اذا جعل بيانا لحالهم قرينة لقوله سبحانه واما الذين فى
قلوبهم زيغ وليس كذلك فان الجهال لاحظ لهم اصلا وتبين حال الزايغين عن
الحق مما ذكر فيعلم منه حال الراسخين فى عدم اتباع المتشابه وفى الوقوف على
حدود الله باثبات ما اثبته ونفى ما نفاه والسكوت عما عداه فاكتفى بذكر الاول
ايثارا للايجاز فكانه قيل فما يصنعون فى هذا الباب واى طريق يسلكون فى شان
هذا الخطاب فقال والراسخون فى العلم يقولون جوابا عن هذا السوال لابيانا
لحالهم ﴿ قوله ﴾ والحذف خلاف الاصل على ما صرح به العلامة جار الله الزمخشرى فى
الكشاف والمفصل بتقدير المبتدا فى جميع ما هو من امثاله وكون الحذف خلاف
الاصل مما لا يرتاب فيه واعترض عليه بان الجملة الفعلية صالحة للابتدا من غير
احتياج الى اعتبار حذف المبتدا وبانه يحتمل ان يكون حالا من المعطوف فقط
لعدم الالتباس ورد بان الانسب ان يكون قوله امنا به الاية حال من لايعلم تاويل
المتشابه اذ المناسب لحال العالم به ان يقول تاويله كذا وكذا فلما قدر عطف قوله
والراسخون على ما قبله فلابد من التقدير نحو قولهم غير الراسخين من العلماء
الغير الزايغين وفيه ما لا يخفى وبان جعله حالا من المعطوف يوجب ان يكون
قولهم هذا شرطا لعدم علم ما سوى الله تعالى وسواهم ان اعتبر الاستثنا تكلما بالباقى
بعد الثنيا ولعلمه وعلمهم ان اعتبر انه مثبت للحكم النفى من المستثنى منه للمستثنى
لان الاحوال شروط على ما بين فى محله وفساد المعنى على التقديرين ظاهر مع لزوم
تخصيص الحال بالمعطوف دون المعطوف عليه والاصل اشتراكهما فى المتعلقات
اذ لامجال لرجوع الضمير المستتر فى الفعل اليهما بل يجب رجوعه الى قوله

والراسخون

والراسخون والحق ان المعنى الذى ينساق الى الفهم المستقيم من الاية ان الزا
يغين يتبعون المتشابه ويبتغون تأويله بخلاف الراسخين فى العلم فانهم يقولون
امنا به كل من عند ربنا وهو مفاد الوقف على الا الله وعلى ذلك السلف الصالحون
والخلف الصادقون ويدل عليه قرأة ابن مسعود رضى الله عنه ان تاويله الا عند الله
وقراة ابى بن كعب وابن عباس رضى الله عنهم ويقول الراسخون فى العلم امنا به
وقد صح عن النبى صلى الله عليه وسلم فى تفسير هذه الاية فاذا رايتم الذين
يجادلون فيه فهم الذين عنى الله فاحذروهم وعنه صلى الله عليه وسلم لا اخاف
على امتى الا ثلاث خصال ان يكثر لهم المال فيتحاسدوا فيقتتلوا وان يفتح لهم الكتاب
فياخذه المؤمن يبتغى تاويله وما يعلم تاويله الا الله والراسخون فى العلم يقولون
امنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا اولوا الالباب وان يروا ذا علمهم فيضيعوه ولا
يبالون عليه وعنه عليه السلام ان القرآن لم ينزل ليكذب بعضه بعضا فما عرفتم
منه فاعملوا به وما تشابه فامنوا به وعن ابن عباس رضى الله عنه التفسير على
اربعة انحاء تفسير لا يعذر احد فى فهمه وتفسير تعرفه العرب من لغاتها وتفسير
يعلمه الراسخون فى العلم وتفسير لا يعلمه الا الله عز وجل وعن عمر بن عبد العزيز
ان الراسخين فى العلم يؤمنون به ولا يعلمون تاويله وكذا عن عائشة وعروة بن
الزبير وابى الشعثاء وابى نهيك وجمهور الصحابة والتابعين واكثر ائمة القراء
والعربية والمحدثين قال ابن كثير اذا وقفت فى القرآن على قوله وما يعلم تاويله
الا الله وعلى قوله وما يشعركم وعلى انما يعلمه بشر لم ابال بعدها وقفت ام لم اقف
والتاويل المنقول عن السلف كان صيانة للعوام عن التعدى عن حد التنزيه
والتورط فى التشبيه بصرف فهمهم عن الالحاد فى الصفات والزيغ فى المتشابهات
بتجويز ما يسعه اللغة ويدعو اليه الحاجة لا بالجزم بانه المراد منها اذ لا سبيل الى ذلك
لا من جهة العقل ولا من جهة النقل ﴿قوله﴾ فما الفائدة فى انزالها هى التصديق
بثبوت هذه الصفات لله تعالى مع النزاهة عما هو من لوازم الجسمية والامكان وتسميته
بها وتوصيفه كما وصف به نفسه وسماه واعتقاد انه حق بالمعنى الذى عنا مع
تفويض العلم اليه سبحانه وتعالى بما هو المراد منها والمعنى واى فائدة اعظم من هذه

الفائدة قواجل منها ﴿ قوله ﴾ وقد قيل القائل ابو بكر الصديق وعلى المرتضى رضى الله عنهما ومعنى هذا القول ان القدر الممكن من معرفة الله تعالى لغيره هو ادراك عجزه عن تصور ذاته وصفاته العلى بلحد الانحاء الاربعة ومن عجز عن ذلك الادراك الذى هو اقصاه وغايته فقد عرف انه سبحانه متعال عن ادراك القلوب والافهام ومنزه عن احاطة العقول والاوهام وذلك حق المعرفة وتمام الادراك الممكن للعبد لان حظ الممكن من معرفة البارى سبحانه هو التصديق بوجوده وصفاته ونزاهته عن صفات المخلوقين فالعجز سبب لمعرفته تعالى بحال يختص به وموجب لادراكه بصفة يمتاز بها عن غيره وهو امتناع تصوره وقد جعله عين ضده مبالغة ونكر الادراك ليدل على انه نوع عظيم منه كما فى قوله تعالى ولكم فى القصاص حيوة ﴿ قوله ﴾ مسئلة قيل ترجمة هذا البحث بها ليست كما ينبغى والاشبه انه اعتراض على ما ذكر من ان اللفظ يفيد القطع وجواب عنه وتقريره ان الدليل اللفظى مبنى على امور ظنية فلا يفيد اليقين وتقرير الجواب انا لا نسلم ان الامور المذكورة ظنية فى كل دليل لفظى وليس المدعى الا الايجاب الجزئى ورد بان هذه المسئلة من مقاصد الفن والفقيه محتاج الى اتقانها وغرض الاصولى متعلق ببيانها وهذا المقام انسب مقام لايرادها ولذلك صدر البحث وترجمه بها واما الاعتراض والجواب فان المصنف مستغن عن ايرادهما فى هذا المقام فانه لم يصرح ههنا ان هذه الاقسام تفيد الحكم قطعا ويقينا ولا حاجة له فى نفسه الية يقضيها حتى يرد عليه ويفتقر الى الجواب عنه وحيث افاد هذا فيما سبق اشار الى الجواب بقوله وسيجيء معنى القطع وان الاحتمال الغير الناشى عن دليل لا يعتبر وذلك القدر وافى فيه ﴿ قوله ﴾ قيل الدليل اللفظى لا اه القائل هم المعتزلة وجمهور الاشاعرة وحاصل شبهتهم ان الدليل اللفظى يتوقف على العلم بوضع الالفاظ الواردة فى كلام المخبر الصادق للمعانى المفهومة منها وانها مرادة له بها والاول يتوقف على العلم بعصمة رواة العربية لغة ونحوا وصرفا من الغلط والكذب وانى ذلك للخليل وسيبويه والاخفش والاصمعى والثانى يتوقف على عدم الاشتراك والنقل والتجوز والاضمار والتخصيص والتقديم

والتاخير

والتاخير ثم بعد ذلك كله لابد من العلم بعدم المعارض العقل اذ عند وجوده ياول اللفظ وعدم وجدان الدليل العقلي المعارض له بعد الفحص البالغ لايدل على عدم وجود فى نفس الامر ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا وسيجيء الجواب عنها ۞ قوله ۞ وقد اورد وافى مثاله اه قيل عليه هذا على تقدير ثبوته يصلح مثالا لمجرد التقديم لا التقديم القادح فى قطعية المراد وتوسيط هذا الكلام بين التقديم والتاخير ليس كما ينبغي لانهما معاشرط واحد لايتصور افتراقهما والجواب عنه ان القادح هو احتمال التقديم والتاخير ولايتوقف على علم وجوده بالفعل الذى يدل على نقيض المدعى ولكن من لم يمارس البلاغة وفنون العربية ربما ينبو عن قبوله استبعادا لوقوعه فنبه المصنف على دفع هذا الاستبعاد بان القوم اوردوا ذلك المثال لذلك فاذا ثبت اصل وقوع التقديم والتاخير وكونه مشهورا بين القوم فكل دليل لفظي يحتملهما فلا يفيد القطع واما التوسيط فيجوز ان يكون للتنبيه على ان كلا من التقديم والتاخير احتماله مخل للقطع وربما يكون الغرض متعلقا باحدهما دون الاخر فيكون هو الملحوظ قصدا دون الغير على انه ربما يمنع عدم تصور الافتراق بان تقديم الشيء على الشيء انما يلزمه تاخير الثاني لا تاخير نفسه ۞ قوله ۞ والمعارض العقلي قيل وكذا النقلي فانه اذا عارضه نقلي اخر لايمكن الاحتجاج به ولايخفى عليك انه مما يعلم انتفاؤه ۞ قوله ۞ واما العدميات اه قيل عليه لامعنى لابتناء عدم المجاز والاضمار والتقديم والتاخير والمعارض على الاستقراء واجيب بان صحة المجاز والاضمار مبنية على وجود الداعي له والقرينة والعلاقة ويعلم انتفاء وها بالاستقراء وكذا يتصور تتبع المعارض عن مظانه فذلك هو الاستقراء وبه يعلم عدمه ۞ قوله ۞ فقد انكر جميع المتواترات قيل عليه كون كل خبر ظنيا لاينافي فى افادة المجموع القطع بواسطة انضمام دليل عقلي اليه وهو جزم العقل بامتناع اجتماعهم على الكذب ولايخفى انه كلام ساقط على الغاية لان احتمال ارادة المعنى الغير المقصود لايدفعه التواتر لانه انما يوجب صدق الخبر واما ان ماهو المراد منه فى المقام فانما الموجب له التبادر من اللفظ والقراين المحفوفة الدالة على ان المراد منه

المعنى المتبادر فلو اعترف الخصم بقطعية وجود بغداد لتواتر الخبر وتوارد
القراين الدالة على قصد المعنى المتبادر يلزم الاعتراف بذلك فى كل خبر
تحقق فيه ذلك الوصف وليس المدعى فى هذا المقام الا ذلك القدر اذ من البين
انه ليس ان كل دليل نقلى يفيد القطع بل المدعى الايجاب الجزئى وهو ما تحقق
فيه الشرايط بان يكون قطعى الثبوت للتواتر اولعصمة المخبر وقطعى الدلالة
بان يكون خاصا او عاما غير مخصوص بالبعض وقد تحقق فيه القراين الدالة
على ان مراد المخبر هو المعنى المتبادر من كلامه جزما فكلما وقفنا على دليل نقلى
قطعى الثبوت محفوف بقراين دالة على المعنى المتبادر شوهدت او نقلت الينا
بالتواتر حصل لنا القطع بانه واقع كما اخبر ثابت فى نفس الامر ﴿ قوله ﴾
واعلم ان العلماء جواب عما قال الخصم ان القطع يتوقف على عدم المعارض العقلى
وهو غير يقينى وحاصله ان مجرد الاحتمال للمعارض العقلى لا ينافى القطع بمدلول
النقل كاحتمال المجاز وانما المنافى له وجود المعارض ومرادنا من القطعى فى هذا
المقام ما يقطع الاحتمال الناشى عن دليل وهذا الجواب اقناعى والذى يحسم مادة
الشبهة ويرفعها بالكلية انه لما ثبت عندنا بالقراين المحفوفة المتكاثرة ان المخبر
الصادق اراد بكلامه ما هو المتبادر من ظاهره كان هذا دليلا على عدم المعارض
العقلى وامتناعه لكونه معصوما عن الخطاء والكذب مثلا لما ثبت عندنا بالتواتر
قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم وقام القراين ان مراده ما هو المتبادر من المعنى
الظاهر علمنا قطعا ويقينا انه لا يكون لهذا معارض عقلى للعصمة وذلك الجواب
كان قد سنح لى فى سالف الازمان ولم استفده من احد ولكن عثرت الان انه قد
سبقنى اليه غير واحد من الفضلاء المصنفين ﴿ قوله ﴾ دلالة اللفظ على المعنى
يفهم منه تقسيم اللفظ الدال على الاقسام الاربعة بانه الدال على المعنى بكذا او كذا
وتقسيم المصنف على هذا المنوال بالحقيقة تفصيل لما اجمله القوم وتبيين مراد هم فانه
ماخوذ من اقوالهم ومفهوم من تضاعيف امثالهم ولا يلزم عليه التقيد بامثلة القوم
ولكن التقسيم الثالث باعتبار ظهور المعنى عن النظم وخفائه ومراتبهما وهو
بالنظر الى فهم المخاطب وهذا بالنظر الى ايراد المتكلم والحيثية معتبرة فى التقسيمات
كلها

مبحث التقسيم الرابع

كلها فلا يرد ان كلامه مشعر بان معنى المسوق له فى التقسيمين واحد فيلزم ان لا يوجد
تفرقه بين الظاهر و الاشارة و بين النص و العبارة فان الاشتراك فى الحد يوجب الاشتراك
فى المحدود وان الاصوليين ذكروا ان الاستدلال بالظاهر استدلال بعبارة النص
وربما جعل المصنف الدلالة الى الموضوع له ولجزئه اشارة ﴿ قوله ﴾ ان عبارة النص
اه المراد به كل لفظ فهم منه المعنى لا خصوص القسم المقابل لا ظاهر سمى به لان
عامة ما ورد من صاحب الشرع نصوص والمعتبر فى هذا القسم على ما حققه
المصنف وهو الصواب ان يكون المسوق مقصودا بالاصالة لاما هو اعم منه و مما
هو مقصود بالعرض و بالتبع بان يكون لغرض اتمام معنى اخر فقوله تعالى واحل
الله البيع وحرم الربو اعبارة فى اللازم المتاخر وهو التفرقة واشارة الى الموضوع
له وهو الحل والحرمة والى جزئه كحل بيع الحيوان مثلا وحرمة بيع النقدين
متفاضلا والى لوازمه كانتقال الملك ووجوب التسليم بالبيع المطلق فى البيع وحرمة
الانتفاع ووجوب رد الزائد فى الربوا وما ذهب اليه ابو اليسر البزدوى
وصاحب الكشف ومن تبعهما من ان العبارة ما يثبت بالنظم ولو التزاما مقصودا
به ولو تبعا فيكون الحل والحرمة والتفرقة كلها بالعبارة ويلزم منه ان لا يكون
ما يثبت بالاشارة مقصودا اصلا على ما صرحوا به فغير مستقيم قطعا لان كثيرا من
الاحكام الشرعية ثابت بالاشارة فيلزم عليهم ان يكون من قبيل المولدات التى
يقول بها المعتزلة والقول بثبوت الحكم الشرعى من غير قصد له من الشارع اصلا
ظاهر البطلان و منكر جدا وقد صرح شمس الائمة السرخسى رحمه الله بان الخواص
والمزايا التى بها يتم البلاغة ويظهر الاعجاز ثابتة بالاشارة وتقرر فى كتب المعانى
ان الخواص يجب ان تكون مقصودة للمتكلم حتى ان ما لا يكون مقصودا اصلا
لا يعتد به قطعا هذا ﴿ قوله ﴾ واما دلالة النص اه مقتضى بيانه ان الثابت
بدلالة النص لا يكون نفس الموضوع له ولا جزءه ولا لازمه المتاخر ولا المتقدم
وان دلالة النص من قبيل الدلالة اللفظية اى دلالة اللفظ على المعنى بمدخل من
الوضع ولهذا اشترط فى فهمه العلم بالوضع فيرد عليه ان الدلالة اللفظية منحصرة
على الاقسام الاربعة ودلالة اللفظ بمدخل من الوضع على ما ليس هو احد الاربعة

فی حیز المنع والجواب عنه ان اللزوم المعتبر فی ضبط العبارة والاشارة والاقتضاء وافادة التمیز بین حدودها هو اللزوم العقلی علی ماذهب الیه المیزانیون فی الدلالة الالتزامیة وهو مذهب الحنفیة رحمهم الله وصرح به المصنف فی هذا الکتاب وکتاب تعدیل المیزان وغیرهما ولکنه لاینافی ان یکون المعتبر فی دلالة النص هو اللزوم العادی الذی هو تلاصق واتصال بین الموضوع له وغیره ینتقل الذهن بسببه الی اللازم فی الجملة ولو فی بعض الاوقات کما بین الغیث والنبات ویکون المراد من الوضع المعتبر فی العبارة والاشارة هو الوضع الشخصی ﴿ قوله ﴾ اشارة الی جزئیه لان معنی الفقر عدم ملك شیء وعدم ملك ماخلفوا فی دار الحرب جزء منه قیل علیه الثابت بالاشارة زوال ملکهم عن ماخلفوا ولانسلم انه جزء بل لازم متقدم ولا یخفی ان الایة انما تدل علی عدم ملکهم ماخلفوا فی دار الحرب ولایکون ذلك الابالزوال فدلالتها علی عدم ملك ماخلفوا اشارة هو المراد من الزوال ههنا لاماحقیقته وهو طریان العدم وهو لازم متقدم فدلالته علیه بالاقتضا یدل علی ذلك قوله فکونهم بحیث لایملکون آه ﴿ قوله ﴾ یفهم کل من یعرف اللغة یعنی لایختص مدرکه بالفقیه المجتهد فان دلالة النص مدرك عام لایختص بالمجتهد کالمعنی القیاسی بل قد یفهمه المجتهد وقد یفهمه المقلد فلایرد علیه ان الثابت بدلالة النص کثیرا مایکون مبنیا علی علة فی معنی النظم لایفهمه کثیر من الماهرین فی اللغة ان الحکم فی المنطوق لاجلها کوجوب الکفارة بالاکل والشرب فی الصوم بدلالة نص ورد فی الجماع عند ائمتنا ومافهم الشافعی ذلك ووجوب الحد علی قضاء الشهوة فی محل محرم مشتهی علی الکمال فی اللواطة عنده وعندهما وابو حنیفة رحمه الله مافهم ذلك مع عظیم محله فی الفقه الی غیر ذلك مما لایحصی علی ان عدم الفهم غیر مسلم ولعلهم عدلوا عن مفاده لحجة ترجحت علیه عندهم ودلیل اوجب العدول عنه علیهم ﴿ قوله ﴾ وان لم یکن شیء من ذلك قیل علیه فدلالة النص علی مالیس کذلك وثبوته بها فی حیز المنع کیف فانها من قبیل الدلالة التی تثبت بمدخل من الوضع قلت ان المصنف علی مقتضی بیانه انما اعتبر اللزوم العقلی فی ضبط العبارة والاشارة

والاقتضاانتفاوۃ فی الدلالة على ماهو مذهب اهل الميزان فی الدلالة الالتزامية وهو لاينا فی تحقق اللزوم العادي الذی هو تلاصق واتصال بين الموضوع له وبين غيره ينتقل الذهن بسببه من الملزوم الى لازمه فی الجملة ولو فی بعض الاوقات كما بين الغيث والنبات ويكون الثابت بدلالة النص من هذا القبيل والمصنف واهل الميزان لاينكرون هذا النحو من الدلالة وان اخرجوها من الدلالة الالتزامية فانها عندهم اما من قبيل الدلالة الوضعية الغير اللفظية المستندة الى تعيين اهل العرف وجعلهم ذلك اللازم لازما او الدلالة العقلية المستندة الى مجموع اللفظ والقرينة الذی ليس بلفظ موضوع او دلالة المطابقة المستندة الى الوضع النوعی المعتبر فی المجازات واعتبارهم اللزوم والكلية فی مطلق الدلالة اللفظية الوضعية لاينافی ذلك لانه اعم مما هو بمجرد الوضع ومما هو مع ضم القرينة ﴿ قوله ﴾ لانه ان لم يفهم احدا وفهم البعض دون البعض يعنی ان لم يفهمه المقلد ولا المجتهد او فهمه المجتهد دون المقلد فلا دلالة للفظ عليه من حيث الوضع بل ربما يكون من قبيل المعنى القياسی الذی لايفهمه الا المجتهد فلا يرد انه يلزم منه انه لو لم يفهم البعض لم يتحقق الدلالة وهو فاسد لان الثابت باشارة النص قد يكون غامضا بحيث لايفهمه كثير من الاذكياء العالمين بالوضع كانفراد الاب بانفاق الولد واستغناء اجر الرضاع عن التقدير ونحو ذلك الاترى ان قوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا سيق لبيان مايكابد الام فی تربية الولد مبالغة فی التوصية بها وقد دلت بطريق الاشارة على ان اقل مدة الحمل ستة اشهر فانه لما ذهب العامان للفصال بقوله وفصاله فی عامين لم يبق للحمل الا ذلك المقدار وقد خفی ذلك على كثير من الصحابة مع سماعهم النص وعلمهم بالوضع وذلك لان المراد من كل احد استغراق الانواع دون الافراد ومن الفهم التمكن منه ولو بعد الامعان فی التامل على انك قد علمت ان عدم الفهم غير مسلم مع ان المصنف انما اعتبر فهم كل احد فی دلالة النص لا فی مطلق الدلالة ﴿ قوله ﴾ لايفهم الا المجتهد قيل عليه المعنى القياسی ربما يفهمه غير المجتهد اجيب عنه بانه لايفهمه بحيث يكون مناط الحكم لعدم احاطته بالشروط ولو فهمه على ذلك الوجه يكون مجتهدا

فيه ﴿ قوله ﴾ ولم يسبقنى احدآه وقد اجاد فى ذلك وعلمت اندفاع الشكوك
الموردة عليها عنها ﴿ قوله ﴾ فيه اشارة الى زوال اه قد يقال ان اطلاق الفقرا
عليهم مع تخليفهم ديارا واملاكا بمكة يكون اشارة الى عدم ملكهم لها ولم يكن على
الاستعارة تشبيها لهم بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع اطماعهم بالكلية عن اموالهم
بقرينة ان الله تعالى لم يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلا وبقرينة اضافة الديار
والاموال اليهم وهى تفيد الملك واجيب عنه بان الاصل الحقيقة ومعنى الاية نفى
السبيل على انفسهم حتى لا يملكونهم بالاستيلاء او فى الاخرة والاضافة مجاز اباعتبار
ما كان لان فى حملها على الحقيقة وحمل الفقرا على المجاز مصير الى الخلف قبل تعذر
الاصل وقيل ولا ضرورة فى حمل الاضافة على المجاز لان المعتبر فيه عدم كون
المعنى من افراد الموضوع له حالة اعتبار الحكم الذى تعلق به لفظ المجاز مثلا
حالة الاخراج مثلا لا حالة الحكم وهو الاستحقاق الاترى ان قولك اكرم الرجل الذى
خلفه ابوه يتيما لكونه طفلا حال اعتبار التخليف حقيقة وان كان مجازا حال الحكم بالاكرام
والتكلم بالتخليف وقوله صلى الله عليه وسلم من قتل قتيل فله سلبه مجاز وان
كان حقيقة حال استحقاق السلب فيكون اطلاق الفقراء عليهم واضافة الديار اليهم
حقيقة لانها كانت ملكا لهم حال اخراجهم وان لم يكن كذلك حال استحقاقهم السهم
من الغنيمة ورد بان المراد من الاخراج تمامه وهو لا يكون الا بزواله وانما ثبوت
الملك لهم حال تلبس الكفار باخراجهم لا بعد تحققه فان فى الاية رتب استحقاقهم
الغنيمة على الموصول والصلة ومن البين ان علة الاستحقاق هى تمام زوال الملك
من الديار والاموال وما كانت ملكا لهم فى تلك الحال فاضافتها اليهم فى حالة تحقق
الاخراج وتمام زوال الملك لا يكون الا على المجاز باعتبار ما كان فى حالة الاخراج
وقبلها فالقول باستقامة الاضافة على الحقيقة سقيم ﴿ قوله ﴾ يكون ثابتا بالا
شارة لان الاية سيقت لايجاب ارزاق الوالدات اللتى يرضعن اولادهن فان
اراد استيجار الوالدة المطلقة لارضاع ولدها يكون استغناء اجرها عن التقدير
ثابتا بالاشارة اذ النظم ما سيق لذلك وانما خص الحكم بالمطلقة لان استيجار
المنكوحة لارضاع ولدها لا يجوز ﴿ قوله ﴾ لان الاطعام جعل الغير طاعما على

ما

مافسرقوله تعالى على طاعم يطعمه باكل ياكله فلما ادخلت همزة التعدية الى المفعول الثانى صار المعنى جعله اكلا قال المصنف فيما نقل عنه وانما كان دلالة الاية على الاباحة بطريق الاشارة دون العبارة لان سياق الكلام للتخيير بين الامور الثلاثة فيكون عبارة فيه واما الاباحة وهى تمكين الغير من الاكل فى ملكه بحيث افضى الى الاكل فهى ثابتة بطريق الاشارة لان معنى الاطعام ليس الا التمكين المذكور لكن سوق الكلام ليس لهذا المعنى فيكون ثابتا بالاشارة واما التمليك الذى لم يفض الى الاكل يخرج به عن عهدة الكفارة اتفاقا مع انه ليس اطعاما بدلالة النص لان العلة قضاء الحوايج وهو فى التمليك ابلغ ﴿ قوله ﴾ والحق به اه اعترض عليه بان المذكور فى كتب اللغة ان الاطعام اعطاء الطعام وهو اعم من ان يكون تمليكا او اباحة ثم ان حقيقة جعل الغير طاعما ليس فى وسع العبد فالثابت به لا يكون الا التمليك فاستدلال الحنفية بهذه الاية على جواز الاباحة بطريق الاشارة وجواز التمليك بطريق الدلالة وفرقهم فى طريق الثبوت غير مستقيم ولا يثبت جواز الاباحة بها وهو مطلوبهم ورد بانه لو سلم ان المذكور فى كتب اللغة هو معناه الحقيقى فانها مشحونة بتفسير الالفاظ بماهو اعم من مفهوماتها فلا نسلم ان حقيقة الاطعام بمعنى جعل الغير اكلا ليس فى وسعه فان المعنى تمكينه من الطعام كما فى قوله تعالى واطعموا البائس الفقير وقوله اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون الاية فان المراد ليس التمليك قطعا ولو سلم فمعارض بان التمليك بمعنى جعل الغير مالكا ليس فى وسع العبد ايضا لتوقفه على امور غير مقدورة عليه واقلها القبول من جهة المملك ومهما تعذر الحقيقة يصار الى اقرب المجازات وذا فيما قلنا لان التمكين من الاكل بشرط اتصال الاكل اقرب الى الحقيقة من التمليك فلا ضرورة فى اشتراط التمليك زيادة ﴿ قوله ﴾ فوجب ان يصير العين كفارة بحيث يزول ملك المكفر بتمليكه الفقير فان اضافة الكفارة الى العين وان قدر الفعل المناسب كالايتاء تستدعى مبالغة فى اختصاصها بالوجوب كما قالوا فى اضافة التحريم الى العين فى قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم الاية فان قلت قد جعل صاحب الكشاف ومن تابعه قوله تعالى اوكسوتهم عطفا على محل من اوسط ما

تطعمون لا على اطعام ولا يستقيم ذلك الا بكونه بدلا فيلزم اشتراط التمليك فى الطعام لان البدل هو المقصود بالنسبة قلنا البدل وان ترجح عنده نظرا الى مراعات الملايمة بين ما يتعلق بالمساكين من الكفارات بجعلها عينين وبين التحرير فانه جنس اخر فربما يترجح عند غيره كونه صفة لمحذوف اى طعاما من اوسط الا يتبكون الطعام عشرة مساكين هو المقصود بالبيان واما كون المطعوم من اوسط فربما يفهم من الاطلاق بقرينة العرف على انه ان جعلت ما مصدرية وجعل الكسوة مصدرا او قدر مثل الايتاء يكون الكفارات كلها على نهج واحد ﴿ قوله ﴾ وتسمى فحوى الخطاب ولحن القول ومفهوم الموافقة لتوافق مدلولى اللفظ فى حكم المنطوق والمسكوت اثباتا ونفيا بخلاف مفهوم المخالفة ﴿ قوله ﴾ وكالكفارة بالوقاع فى صيام آه اعترض عليه بان دلالة النص كما مر كون المعنى بحيث يعلم كل من يعرف اللغة ان الحكم فى المنطوق لاجله ولا نسلم ان هذا مما يعرفه كل احد فان الشافعى مع علو كعبه فى اللغة لم يفهم ذلك بل فهم ان الكفارة لاجل افساد الصوم بالجماع التام ولهذا لم يجعلها واجبة على المراة لان صومها يفسد بمجرد دخول شيئ من الحشفة فى فرجها فهو لا يسلم ان السبب هو الجناية الكاملة المشتركة بينهما بل الجناية الوقاع التام المختص به ولهذا سكت النبى صلى الله عليه وسلم عن بيان وجوبها عليها فى حديث الاعرابى ورد بما سبق ان المراد تمكن المجتهد وغيره من الفهم ولو بعد التامل والامعان فيه فان الثابت بدلالة النص ربما يكون نظريا كما هو فيما نحن فيه ولا يضر ذلك عدم الفهم بالفعل اصلا وعدم فهم الشافعى ذلك غير مسلم فلعله عدل عنه لدليل لاح له وخصه للرجل بدليل اقوى منه ولا نسلم ان النبى صلى الله عليه وسلم سكت عن بيان وجوب الكفارة عليها بل بينها بطريق الدلالة والقول بان السبب افساد الصوم بالجماع التام فاسد بل السبب ومناط الوجوب انما هو ابطال ركن الصوم لان المقصود من وضع الزاجر حفظ العبادة عن البطلان باقدام ما هو مطبوع للادمى وعلى شرف الوقوع وهو شهوتا البطن والجماع بل شهوة البطن اقوى والرغبة فيها اكثر والصبر عنها اقل لاعتياد النفس لها والفها بها وفرط الاحتياج اليها لا سيما بالنهار

بخلاف

بخلاف الجماع ولا دخل فى ذلك لكون الجناية اقوى ولا لغيرها من الاعتبارات ﴿ قوله ﴾ فلان المعنى الذى يفهم فيه قيل عليه فهم كل من يعرف اللغة ان ذلك المعنى هو السبب لوجوب الحد ممنوع كيف وهو قد خفى على كثير من المجتهدين العارفين باللغة كابى حنيفة رحمه الله واجيب بان المعنى عدم توقف فهم مناطه على مقدمة شرعية كتوقف علة القياس عليها وهو ربما يكون غامضا ﴿ قوله ﴾ لكنا نقول قد عرفت ان وضع الزاجر للمنع عن الاقدام على ماهو مطبوع للبشر وعلى شرف الوقوع منه والوطى فى القبل كذلك بخلاف اللواطة فان قذارة محلها توجب النفرة عنها ولا يكون الميل اليها الا الانحراف فى الطبيعة وانزعاج عن اصل الفطرة والجبلة السليمة فطرة الله التى فطر الناس عليها ﴿ قوله ﴾ لان فيه هلاك البشر سبب تعلق وجوب الحد على الزنى دون اللواطة لانفس سبب وجوب الحد فانه نفس الزنى ﴿ قوله ﴾ فيغلب وجوده اه بيان لحكمة وضع الزاجر فى الزنى دون اللواطة على مابيناه ﴿ قوله ﴾ كالبول يعنى ان الحد لايجب بشرب البول مع انه اشد حرمة من الخمر لدوام ثبوت حرمته بخلاف الخمر مع انه يحتمل زوال الحرمة عنها بالتحليل وماحرمت فى الشرايع السابقة وفى صدر الاسلام ﴿ قوله ﴾ احدهما ان القصاص لايقلم اه رجحه القاضى ابو زيد واختار صاحب الهداية لان القود اسم قتل المجازاة فلابد فى تخصصه بالواجب من مجازيه ولانه يتعلق به قوله بالسيف بدون تجوز وتقدير وعلى الثانى لابد ان يراد بالقود وجوبه اونحو ذلك ولان القود يجب بالرمح وامثاله وبالمثقل اذا جرح بالاتفاق فعلى هذا المعنى لايبقى الحديث حجة لهما فى وجوب القصاص فى القتل بالمثقل ﴿ قوله ﴾ الثانى انه لاقود الابسبب القتل بالمثقل فيمكن ان يورد حجة لهذا المدعى بطريق الدلالة ويرد عليه ان النص يمنع القود فى غير المنصوص ومن جملته القتل بالمثقل فالتعليل بهذا الوجه يكون مضادا للنص وهو باطل البتة ولايمكن ان يكون المعنى لاقود الا بالمنفى للبدن لانه لو صح يكون عبارة النص لادلالة فانه لابد فيها ان يكون علة الحكم معنى لاعبارة ولهذا ذهب ابو حنيفة رحمه الله الى انها جرح ينقض البنية الانسانية ظاهرا بالجرح وتخريب

الجثة وباطنا بازهاق الروح وافساد الطبايع الاربع وبالجملة انما يقوم الحديث حجة الشافعى ومن وافقه اذا تعين المعنى الثانى مرادا من الحديث ثم ثبت صحة التعليل بما ذكروه بل لزومه ونحن فى كل ذلك من وراء المنع ﴿ قوله ﴾ الضرب آوما فى التلويح من قوله كون الموجب هو هذا المعنى مما لا يفهم كل من يعرف اللغة ولهذا ذهب ابو حنيفة رحمه الله الى ان المعنى الموجب هو الجرح الذى ينقض البنية الانسانية آه وان ابرزه فى معرض الرد على الشافعى ومن وافقه فى ايجاب القصاص فى القتل بالمثقل لكن مقصوده بالذات هو الاعتراض على المصنف وتوهين اصول الحنفية وتزيين مذهبهم والجواب ما مر غير مرة من ان المعنى ان لا يتوقف على ملكة الاجتهاد ومن يضلل الله فما له من هاد ﴿ قوله ﴾ ظاهرا بتفريق الاجزا المتصلة وتخريب الجثة وباطنا بازهاق الروح وافساد الطبايع الاربع التى عليها مدار الحيوة والحس والحركة ﴿ قوله ﴾ النفس الحيوانية وهى بخار لطيف يتكون من الطف اجزا الاغذية لان للقلب تجاويف ينجذب اليها لطيف الدم فيتبخر بحرارته المفرطة يتعلق البخار اولا بالدماغ ثم ينبث بوساطته الى جميع البدن ويسرى فيه سراية الما فى الورد بدليل ان لو شد الاعصاب يبطل قوة الحس والحركة مما وراء الشد بخلاف ما يلى جهة الدماغ فالقتل بالمحدد يكون جناية على الروح الحيوانى الذى يطرء عليه الفناء قصدا بخلاف الروح الانسانى والنفس الناطقة والجوهر القدسى الذى لا يفنى بفناء البدن ﴿ قوله ﴾ فتكون اكمل مما هو بدون القصد كالخطا ومما يختص بالظاهر كالجرح فقط وبالباطن كالقتل بالمثقل فيترتب على اكمل الجنايات التى هو القتل بالمحدد اكمل الجزا وهو القصاص الذى هو الغاية فى العقوبة ويختص بها ﴿ قوله ﴾ فيجب ان يكون سببها اى الكفارة لان ادنى مراتب السبب ان يكون ملايما للمسبب والصور التى اوجبنا فيها الكفارة كذلك اذ فى القتل الخطاء جهة الحظر المساهلة وترك التثبت وجهة الاباحة الرمى الى صيد اوحربى وفى اليمين المعقودة جهة الحظر الحنث والكذب وجهة الاباحة مشروعية اليمين لفصل الخصومات وتعظيم اسم الله تعالى ﴿ قوله ﴾ واما

لطلب

العمد والغموس فكبيرة محضة فان قيل افساد الصوم بالزنى وشرب الخمر كبيرة محضة وقد وجب بهما الكفارة قلنا نفس الافطار تضمن جهتين الجناية على الصوم وقضاء الشهوة بخلاف يمين الغموس لانها مهما لم تنعقد يمين غموس ليس فيها جهة حظر ومتى انعقدت كانت كبيرة محضة والكفارة فيهما لكونهما افطار الالكونهما زنى اوشرب خمر فيندفع مايقال انه يقتضى ان لايكون الزنى وشرب الخمر من الكبائر ﴿ قوله ﴾ وهى لاتلايم العبادة لما انها لاتمحوها وتمحو الصغاير فقول قال الله تعالى ومابعده دليل على محو الصغاير بالعبادات دون الكباير فان قيل دلالة الاية على عدم محو الكباير على طريق مفهوم المخالفة والحنفية لايقولون به قلت المراد انه لادليل على محو الكبائر بالعبادات فلامعنى لايجابها لذلك من غير دليل فان قيل عام الكتاب لايجوز تخصيصه بخبر الواحد قلنا انما ذلك ابتداء وبعد التخصيص بدليل قطعى من الكتاب والاجماع يجوز تخصيصه بالقياس فضلا عن خبر الواحد ومانحن فيه كذلك فان السيئات خص منها الشرك بقوله تعالى ان الله لايغفر ان يشرك به وباجماع الامة فان قيل المخصص الاول يجب ان يكون مقارنا ولاشك ان الايتين ليستا كذلك وكذا الاجماع قلت وجوب مقارنة المخصص للعلم فى المخصص الذى فى نفس الامر لافى دليل التخصيص كما نحن فيه فان تعارض الدليلين بحسب الظاهر لما اوجب لنا الجمع بينهما بحسب الامكان بحمل احدهما على بعض محتملاته تضمن هذا الجمع الحكم منا بان فى نفس الامر مخصصا مقارنا له لم ينقل الينا لايقال انما تمس الحاجة الى تخصيص الشرك من السيئات اذا لم يتناول الحسنات الايمان ولاعبرة لخصوص السبب لانا نقول الحاجة ماسة بعد لان مدلول الاية اذهاب كل فرد من الحسنات كل فرد من السيئات وليس بمراد قطعا ﴿ قوله ﴾ كفارات لما بينهن آه لايقال فاذا كانت الصغاير يمحوها تلك الفرايض بحكم الحديث فلم وجب الكفارة فى قتل الخطاء والحنث فى اليمين المنعقدة لان الكفارة ليست متمحضة فى العبادة بل فيها جهة العقوبة وكونها جزاء لما ارتكب المبتلى بها فلذلك وجبت الكفارة ﴿ قوله ﴾ فتجب شبهة السبب هذا رواية الحصاف والطحاوى رحمهما الله

والمذكور فى المبسوط وقال ابو الفضل الكرمانى رحمه الله وجدت فى كتب اصحابنا
انه لا كفارة فى شبه العمد على قول ابى حنيفة رحمه الله فان الاثم فيه كامل متناه وتناهيه يمنع شرع الكفارة لان ذلك من باب التخفيف ﴿ قوله ﴾ فانه مقابل بالمحل
من وجه حاصل الجملة ان الكفارة جزاء الفعل وفيها جهتان والقصاص جزاء الفعل
من وجه والمحل من وجه اخر والعبادات مما يحتاط فى اثباتها والعقوبات فى اسقاطها اذا تمكنت فى مقابلها فالشبهة تكفى فى اثبات العبادات ودرء العقوبات والقصاص
لما لم يتمحض فى كونه جزاء المحل فيسقط بالشبهة فى الفعل ايضا ويجب الكفارة
كما فى القتل بالمثقل لا فى المحل كما فى قتل المستامن ﴿ قوله ﴾ الا عند التعارض
فيقدم العبارة على الاشارة كما فى قوله تعالى كتب عليكم القصاص فى القتلى
عبارة فى الوجوب وقوله تعالى ومن يقتل مومنا متعمدا فجزاؤه جهنم اشارة
فى نفيه حيث جعل كل جزائه جهنم وفى نفى الكفارة فى القتل العمد وهى راجحة
على دلالة النص الوارد فى الخطأ على وجوبها فى العمد وايرادهم فى مثال تعارض
العبارة والاشارة قوله عليه الصلوة والسلام اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة
وهو عبارة وما يعارضه ما روى انه عليه السلام قال يمكث احديهن شطر عمرها لا تصلى
ولا تصوم سيق لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر مدة الحيض خمسة عشر
يوما كما هو مذهب الشافعى رحمه الله غير صحيح لان ركن المعارضة لا يقوم
الا بمساوات الحديثين فى اصل الثبوت وهو ههنا منتف فان الحديث الاول ثابت عن
النبى صلى الله عليه وسلم بطرق متعددة وان كان فى احاد رواته من لا يخلو عن
التكلم فيه بالجرح ثم هو قول عمر وعلى وابن مسعود وابن عباس وغيرهم رضى
الله عنهم والمقدرات الشرعية لا تدرك بالرى فالموقوف فيها حكمه الرفع
بل تسكن النفس بكثرة ما روى فيه عن الصحابة والتابعين الى ان المرفوع مما اجاد
فيه ذلك الراوى الضعيف اذ ليس من ضرورة الضعف الكذب البتة
الثانى فانه واه على النهاية بل موضوع لا اصل له على ما صرح به النقاد وائمة الشان
من الشافعية قال ابن منده لا يثبت بوجه من الوجوه (وقال البيهقى ام نجده

وقال ابن الجوزی لا یعرف واقره علیه صاحب التنقیح وقال النووی موضوع لا اصل له
ثم لو فرض ثبوته فلا معارضة بینهما لان المراد بالشرط البعض کما فی شطر
المسجد الحرام ولو سلم انه حقیقة فی النصف وانه مراد فاکثر اعمار الامة ما بین
ستین وسبعین کما فی الحدیث فاذا کان حیض المراة عشرة من کل شهر یکون
مکثها فی کل سنة لا تصلی ولا تصوم مائة وعشرین یوما والسنة القمریة هی المرادة
من اطلاقات الشرع وهی ثلاث مائة واربعة وخمسون یوما وذلك العدد معتبر
فی العنین وفی ضرب المدة لمن بلغت مستحاضة بل فی غیرها ایضا فالباقی
من العدد المذکور مائتا یوم واربعة وثلاثون یوما فیمکن ان تلد فی السنة
ویکون نفاسها اربعون یوما فیصح اطلاق شطر العمر علی التقریب ولو اعتبر
ایام الصبا فلا نشك فی صحته والقول بان مدة الصبا مشترکة بین الرجال والنساء
لا تصلح سببا لنقصان دینهن لیس بشیء لان المراد ان ایام الصبا اذا انضم الی ایام
الحیض والنفاس یصح القول بالمکث المذکور ولیس المراد انه سبب لنقصان
الدین وانما السبب له مکثها شطر عمرها لا تصلی ولا تصوم ومن البین ان هذا
الحکم غیر مقصود العموم فی کل امراة بل یکفی فی صدقها مکث بعضهن کذلك ممن
لم یتجاوز سنها الخمسین او الاربعین مثلا فیصدق من غیر اعتبار ایام الصبا مع
انه منقوض فی الصوم فما ذهب الیه الشافعیة ان اکثر مدة الحیض لا اصل له فی
الشرع اصلا بل الشرع ناطق بخلافه واما ما اشار الیه فی التلویح من ترجیحه
علی الحدیث الاول من حیث الثبوت فمن تعصباته المستمرة علی الحق المبین
وتعسفاته فی اقتفاء الهوا المهین وتفصیل هذا المجمل فی هذا المقام انه قدم
ما ظنه دلیلا لمدعاه وجزم فی نسبته الی النبی صلی الله علیه وسلم بخلاف ما صح
علیه لیتمکن من الجدال والتشکیك وایقاع الشبهة بانه وان کان اشارة لکنه ارجح
من حیث الثبوت وسکت عن ذکر انه دلیل للشافعیة ولا دلیل لهم سواه فی الباب
فرارا من تهمة انه ینتصر لهم فیه لکونه مذهبا له ورایا ماخوذا عنده ثم انه تکلف
وتصدی لدفع ما یرد علی دلیله کانه یصحح المثال ویقیم المعارضة فانه لو
ابرزه فی صورة الجواب عن ما یرد علی دلیل مذهبه لربما تحرکت دواعی

الناظرين وانبعثت اشواقهم الى طلب وجه لابقائه فينكشف حقيقة الامر والا
لكان من الممكن له ايراد مثال آخر للمعارضة او بيان عدم انطباق المثال لهذه
الوجوه وهذا حاله فى كل خلافية وفصلناه فى هذا المقام ليكون انموذجا للمانى
به فى سائر المقاصد ﴿ قوله ﴾ مدرك رأيا لا لغة اشارة الى انها لا تتقدم على
القياس المنصوص العلة كما فى قوله صلى الله عليه وسلم فى سؤر الهرة انها
ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات اخرجه اصحاب السنن
الاربعة وقال الترمذى حديث حسن صحيح ويرد عليه ان الشبهة فى
القياس فى امور ستة حكم الاصل وتعليله فى الجملة وتعيين الوصف الذى به التعليل
ووجوده فى الفرع ونفى المعارض فيهما ومن البين ان التنصيص على العلة
لا يرفع الثلاثة الاخيرة فكيف يثبت بمنصوص العلة ما يندرئ بالشبهات والى انها
مغايرة للقياس الفقهى ولهذا تمسك بها نفاة القياس من اصحاب الظواهر
وغيرهم وذلك مذهب الجمهور من الحنفية والشافعية وذهب شرذمة قليلة
منهم ابن الخطيب الرازى الى انها قياس جلى ﴿ قوله ﴾ فيثبت بها آه تفريع
على الفرق بينهما فى ثبوته بخبر الواحد خلاف ففى رواية الامالى عن ابى يوسف
يثبت به وهو قول ابى بكر الرازى الجصاص وغيره من الحنفية ولا يثبت به عند
اكثر الحنفية رحمهم الله وهو قول الشيخ الامام ابى الحسن الكرخى وابى عبد الله
البصرى وشمس الائمة رحمهم الله لان الحدود تندرئ بالشبهات بحكم الحديث
الصحيح واى دليل فارق بين الشبهة فى الدلالة والشبهة فى الثبوت بحيث
يعتبر الاولى دون الثانية ودعوى الاجماع فى ثبوته بخبر الواحد كاذبة مردودة
وثبوت الرجم بدلالة نص ورد فى ماعز وهو خبر واحد ممنوعة مرفوعة فانه
باجماع الصحابة او الاحاديث الكثيرة المتواترة المعنى وقد اخرج البخارى عن
عمر رضى الله عنه انه قال خشيت ان يطول بالناس زمان حتى يقول قائل لا نجد
الرجم فى كتاب الله فيضلوا بترك فريضة انزلها الله تعالى الا وان الرجم حق
على من زنى وقد احصن اذا قامت البينة او كان الحبل او الاعتراف واخرج ابو داود
انه خطب وقال ان الله تعالى بعث محمدا صلى الله عليه وسلم بالحق وانزل عليه

الكتاب فكان فيما انزل الله تعالى عليه اية الرجم فقرأناها ووعيناها ورجم رسول
الله صلى الله عليه وسلم ورجمنا من بعده واني خشيت ان يطول بالناس فيقول
قائل لانجد الرجم الحديث وقال لولاان يقال ان عمر زاد في كتاب الله لكتبتها
في حاشية المصحف وفي الصحيحين من حديث ابن مسعود رضى الله عنه لايحل
دم امرء مسلم الا باحدى ثلاث الثيب الزاني والنفس بالنفس والتارك لدينه
المفارق للجماعة وفي جامع الترمذي عن عثمان رضى الله عنه انه اشرف عليهم
يوم الدار وقال انشدكم بالله اتعلمون ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لايحل
دم امرئ مسلم الا باحدى ثلاث زنى بعد احصان وارتداد بعد اسلام وقتل نفس
بغير حق قالوا اللهم نعم قال فعلام تقتلوني الحديث قال الترمذي حسن ورواه
الشافعي والدارمي وابوداود والبزار والحاكم والبيهقي بلفظ آخر وقال الحاكم صحيح على
شرط الشيخين واخرجه البخاري عن فعله عليه السلام من قول ابي قلابة حيث قال والله
ماقتل رسول الله صلى الله عليه وسلم احدا قط الا في ثلاث خصال الحديث الى غير ذلك
من الاحاديث الكثيرة في الباب قال بعض المحققين وانكار الخوارج الرجم باطل
لانهم ان انكروا حجية اجماع الصحابة فجهل مركب بل هو اجماع قطعي وان
انكروا وقوعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم لانكارهم حجية خبر الواحد
فهو بعد بطلانه بالدليل ليس مما نحن فيه لان ثبوت الرجم عنه صلى الله عليه
وسلم متواتر المعنى كشجاعة علي وجود حاتم والاحاد في تفصيل صوره وخصوصياته
واما اصل الرجم فلاشك فيه ولاشك في رجم عمر وعلي رضى الله عنهما فالحاصل
ان انكاره انكار دليل قطعي بالاتفاق فان الخوارج يوجبون العمل بالمتواتر معنى
اولفظا كسائر المسلمين الا ان انحرافهم عن الاختلاط بالصحابة وعلماء الامة
وتركهم التردد الى ائمة المسلمين والرواة اوقعهم في جهالات كثيرة لخفاء السمع
عنهم والشهرة ولذا الزمهم عمر بن عبد العزيز رحمه الله باعداد الركعات
ومقادير الزكوة حين عابوا عليه القول بالرجم لكونه ليس في كتاب الله فقالوا
ذلك لانه فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم والمسلمون بعده فقال لهم وهذا
ايضا فعله هو والمسلمون ﴿ قوله ﴾ واعلم ان ولعل ذلك الكلام في وجوب

الحد باللواطة والقصاص فى القتل بالمثقل وذلك لانها ليست بزنا ولا فى معناه
لاختلاف الصحابة هم اهل اللسان فى موجبه فى انه يحرق بالنار او يهدم عليه الجدار
او ينكس من مكان مرتفع باتباع الاحجار وذلك ادل دليل على انه ليس من مسمى
لفظ الزنى لغة ولا معنى ولذلك قابلهما ابو نواس فى قوله * شعر * من كف
ذات حر فى زى ذى ذكر * لها محبان لوطى وزناء * فى قصيدته التى صدرها
بقوله * شعر * دع عنك لومى فان اللوم اغراء * وداونى بالتى كانت
هى الداء * وهى قصيدة معروفة فى ديوانه ونحو ذلك فى القتل بالمثقل
لقصور فى الالة وخفة الجناية وما فى التلويح لان الموجب ليس مما يفهم لغة بل
رايا فهو من قبيل القياس الا ان القياس لما لم يكن مثبتا للحد والقصاص ادعوا
فيه دلالة النص فمن تعصباته القبيحة ومطاعنه فى كبار الفقهاء المجتهدين بنسبتهم
الى التلبيس والتزوير فى احكام الدين وربك اعلم بمن ضل عن سبيله وهو اعلم
بالمهتدين فان مقصوده الطعن الخفى فى ابيوسف ومحمد رحمهما الله وغيرهما من
اصحابنا فى المذهب الحنفى بان مذهبهم ان الحدود لا تثبت بالقياس وقد اثبتوها
ههنا ولكنهم تستروا عن ذلك بادعاء انه دلالة النص وليس بالقياس والنصرة
للشافعية فى اثباتهم لها به مع ايهام ظاهر كلامه تشريك الشافعى فى هذا المطعن
تسترا منه وتلبيسا لان الشافعى رحمه الله وان وافقهما فى وجوب الحد باللواطة
والقصاص فى القتل بالمثقل لكنه خالفهما فى الطريق وذهب الى ثبوتهما بالقياس
فيصح على مذهبه دون مذهبهما وقد علمت الفرق بين دلالة النص والقياس
* قوله * واما المقتضى على بناء اسم الفاعل وهو هذه الجملة
ومقتضاه البيع والاقتضاء فيها دلالتها عليه وقد فسروه بدلالة المنطوق
على ما يتوقف عليه صدقه شرعا كما فى رفع عن امتى الخطاء او صحته عقلا كما فى
واسئل القرية او شرعا كما فى يمسح المسافر ثلاثة ايام ولياليها فى مدة السفر
والمثال المذكور فى المتن فيعتبر مقدما تصحيحا للكلام وهو المراد من اللازم
المتقدم ويقدر بقدر الضرورة فيسقط ما يحتمله ولا يعم ولا يخص ومن قولهم
زيادة على المنصوص تثبت شرطا لصحته وصيرورته مفيدا فى الخبر ومثبتا
للحكم فى الانشاء وجماعة من الحنفية ان المحذوف ليس منه والفرق ان حكم
المذكور ينتقل اليه بعد الاعتبار بخلاف المقتضى وبعضهم على عدم الفرق بينهما

و منع

ومنع عموم المحذوف هذا ولبعض افاضل اصحابنا فى هذا المقام رسالة اهديها الى فى سالف الايام يناسب ايرادها فى هذه التعاليق وهو ان المقتضى ثابت لتصحيح معنى النظم وصيانة حكمه عن اللغوية من غير تغيير معناه وتحويل حكمه فكان مضافا الى النظم كما ان الدلالة لما كانت مؤدى معنى النظم لغة كانت مضافة الى النظم كذلك فكانا حكمين مضافين الى النظم لكن لا يوجد فيهما اللفظ بل المعنى فقط ولهذا الفقه كانت الدلالة مرجوحة عند التعارض بالنسبة الى العبارة والاشارة اللتين يوجد فيهما اللفظ والمعنى معا فالدلالة والاقتضاء متساويا القدم فى هذا الشان فلما كانا حكمين مضافين الى النظم تثبت بهما الحدود والمقادير التى لا تثبت بالقياس فلا يعارضهما كما لا يعارض القسمين الاولين من العبارة والاشارة فلا يظهر التفاوت الا عند التعارض فيقدم العبارة ثم الاشارة ثم الدلالة واما الاقتضاء فليس له فى هذا الباب حكم استقلالى بل الحكم الكلى المنضبط فيه التبعية للمقتضى بالكسر لانه ثبت لتصحيحه وهو بسيط الجهة ليس فيه جهة دون جهة بهاصحة المقتضى بالكسر فما هو معارض للمقتضى بالفتح فهو معارض للمقتضى بالكسر البتة فيدار حكم التعارض بين المقتضى بالكسر وبين المعارض الذى فرض انه معارض للمقتضى بالفتح على نمط ما يدار بين الاقسام الثلاثة السابقة وما تفوه به بعض الشركاء فى تقديم الدلالة على الاقتضاء بان فى الدلالة النظم والمعنى بخلاف الاقتضاء فان فيه المعنى فقط دون النظم ذهول صرف وغفلة محضة عن معناهما وتفصيل بيانهما المسطور فى كتب اصول الفقه وما عارض به على قولنا كل ما هو معارض للمقتضى بالفتح فهو معارض للمقتضى بالكسر من المثالات الفرضيات لا ينبغى ان يضيع الاوقات النفيسة والصحيفة السنية بتحريره وتسويده لان من تامل فى قولنا انه بسيط الجهة ليس فيه جهة دون جهة بهاصحة المقتضى بالكسر ليقدر على الخلاص ويفوز بالجواب وان اوردوا الالف الرد من المثالات الفرضية فنعم ما قال محمد بن حسن بن احمد الكواكبى رحمه الله فى شرح المنظومة حيث قال قال فى التحقيق ما حاصله انه لم يجد لهذا التعارض مثالا انتهى وما وقع فى التوضيح فى باب المعارضة فى فصل ما يقع به الترجيح العبارة ثم الاشارة ثم الدلالة ثم الاقتضاء فقول ثم الاقتضاء من الملحقات بالظنون القاصرة والقياس الفاسد وليس هو بموجود

فى النسخ الكثيرة المعتبرة المصححة الصحيحة وما قال فى المنظومة * شعر * وما
بالاقتضاء لامحالة * ثبوته كثابت الدلالة * الا الذى تعارض فالثابت * فيها
هو الاولى فذا التفاوت * فهو قول على خلاف الحجة والبرهان وان طولب
بالدليل لن يقدر هو ومن يعينه على اثباته هذه زبدة فى هذا المقام ونبذة
فى هذا المرام تحفة للاحباب وتذكرة لاولى الالباب والله الموفق والصلوة والسلام
على من لانبى بعده وهذه التحريرات وان برزن فى صورة الافادة او اظهار
الفضل والتمدح لكن الغرض بالنسبة الى جناب حضرة الاستاذ الحكيم الفقيه
جذوة الحق وشهاب الدين ليس الا الاستفتاء والاستفسار هو الامر كذا فى
نفسه والاستيضاح عن حقيقتها والاستنباء عن كنهها ثم نختم التسويد بكلام
الشيخ الرئيس رحمه الله فى تفسير كلام رب العزة سبحانه وتعالى كما بدا اناه
يقول الشيخ الكريم المتعلق على اسرار العزيز الرحيم عسى ان ينظر ما بينهما
بحدقة الالتفات ويتامل بفهم الانصاف ويكون كالدعاء المحفوف بالحمد والصلوة
اولا واخرا والحمد لله رب العالمين *

﴿ قوله ﴾ فصار كانه قال اه وبعضهم على انه كانه قال اشتريته منك فاعتقه عنى
فكان قال المامور بعته منك فاعتقته وما قدره المصنف احسن لتحقق عدم
القبول وهو انما يحتاج اليه اذا تلفظ به فيكون خارجا عما نحن فيه لا يقال كلمة عن
لا يصح ان تكون صلة للبيع اذ لا يقال بعته عنك بل بعته منك لانا نقول استعمال
الحروف بعضها فى مكان بعض شايع على ان من لابتداء الغاية ولا تعلق بالبيع
الا بتضمن ما يليق بها من الرضا ونحوه ﴿ قوله ﴾ تفريع لما مر اه فان قيل كيف
يكون تفريعا له وقد فسر قوله لا يثبت شروطه بقوله لا يجب ان يثبت جميع
شروطه بل يثبت من الاركان والشروط ما لا يحتمل السقوط اجيب بان ذلك انما
هو بالنظر الى الجواب لابى يوسف ﴿ قوله ﴾ اى فى الهبة بخلاف البيع الفاسد لانه
ملحق باصله وهو البيع الصحيح فى سقوط اشتراط القبض ﴿ قوله ﴾ ولا عموم
للمقتضى على بناء المفعول اذ الضرورة ترتفع بدونه ﴿ قوله ﴾ اى ان كان
المعنى المقتضى اه وكذلك اذا وجد تقديرات يستقيم الكلام بكل واحد منها مثلا

قوله

قوله عليه الصلوة والسلام انما الاعمال بالنيات تقديره وجود الاعمال اوصحتها
اوثوابها لايقدر كلها بل واحد منها بدليل فلا عموم فيه عندنا فلا يجوز تخصيصه
وعام عند الشافعي ان كان من صيغ العموم لان مدلول اللفظ لاينفك عنه فيجوز
عنده نية طعام مخصوص فيما قال والله لااكل اوان اكلت فعبدي حر ولا يجوز عندنا
لعدم العموم لايقال كيف لاعموم وقد وافقتم في شمول الحكم وشيوعه في كل طعام
لانا نقول الحنث بكل اكل لا للعموم المقتضي بل لان طبيعة الاكل لايتصور انتفاؤها
الا بانتفاء جميع افرادها كيف فان الموضوع للواحد الشخصي اوالنوعي
اوالجنسي من الفاظ الخاص كما سبق ﴿ قوله ﴾ لان طعاما ثابت اقتضاء لانه
اللازم المتقدم ولو اعتبر فيه التوقف شرعا فالصحة الشرعية متوقفة على العقلية
وهي على المقتضي ﴿ قوله ﴾ الا في اللفظ ولو مقدرا منويا ولا نسلم ان المقتضي
مقدر منوي بل هو من قبيل المحذوف منسيا فلا يكون مثل الملفوظ في افادة المعنى
﴿ قوله ﴾ لانها دلالة تضمنية ممنوع وانما يكون كذلك اذا كان في معنى الفعل
تركب وقد تحقق ان معنى الفعل معنى بسيط يحلله العقل الى عدة امور فقوله
في الجواب الثابت لغة على تقدير التسليم ﴿ قوله ﴾ هو الدال على الماهية
بناء على ان اسماء الاجناس موضوعة للطبيعة كاعلامها فلا يكون فيها دلالة بنفسها
على الافراد اصلا بخلاف لااكل اكلا فان له دلالة على الفرد باعتبار التنوين
فلما وقع في سياق النفي وهو نكرة يكون لعموم النفي وقيل عليه ان المصدر
ههنا للتاكيد وهو تقوية مدلول الفعل من غير زيادة عليه فهو ايضا لايدل الا على
الماهية ولهذا صرحوا بانه لايثنى ولا يجمع بخلاف مايكون للنوع والمرة وانه
ذكر في الجامع انه ان قال ان خرجت فعبدي حر ونوى السفر خاصة صدق ديانة
ورد بعد تسليم انه لمحض التاكيد بان دلالته على الفرد باعتبار دخول التنوين
ولان لااكل لنفي نفس الحقيقة لايحتمل اثبات بعض افرادها للمنافات الظاهرة
فلو نوى ماكولا دون ماكول فقد نوى ما لايحتمله لفظه بخلاف لااكل اكلا او
شيئا الذي قصد به عدم التعيين لما هو معين عند المتكلم فانه اذا فسر ببيان نيته فقد
عين احد محتملاته وبان المصدر وان كان موضوعا للجنس لكنه يحتمل غيره

ويصرف اليه بدليل كالاستثناء فى قوله ان نظن الاظنا ونحوه فذكر المصدر
ههنا دليل على العموم واما مسئلة الجامع فقد وجهه بعضهم بان مبنى الايمان على
العرف والمفهوم من الخروج عرفا هو السفر ولان نية السفر نية احد نوعى
الجنس وهو الخروج المديد لان المفهوم من الاطلاق الكامل كما فى المساكنة
﴿ قوله ﴾ فالدلالة على هذا المعنى بطريق الاقتضاء قيل عليه عموم النكرة
المنفية انما هو باعتبار ان نفى فرد مبهم يقتضى نفى جميع الافراد ضرورة
فيكون بطريق الاقتضاء واجيب بان عموم النكرة المنفية بالوضع
النوعى فيكون دلالتها على جميع الافراد بطريق المنطوق لا بطريق الاقتضاء
﴿ قوله ﴾ وكمالها وهى هذه آه ولاينا فيه اشتهار المساكنة عرفا فى المساكنة
فى دار واحدة ﴿ قوله ﴾ وقد غيرت آه كان فى نسخة الاصل بعد قوله فنوى
الكامل قوله ومايتصل بذلك الى قوله فيجرى فيه العموم والخصوص اتباعا لفخر
الاسلام فقدم قوله ولذلك قلنا وصله لقوله فنوى ﴿ قوله ﴾ ولذلك قلنا آه
اى لما علمت ان المقتضى لاعموم له اصلا قلنا فى انت طالق وطلقتك فيما لم يصرح
بالمصدر واما اذا صرح به فلا خلاف فى صحة نية الثلاث لانه حينئذ لا يكون ثابتا
بالاقتضاء * فائدة * عدم دخول التاء فى مثل طالق وحائض ومرضع لاختصاصها
بالنساء عند الكوفيين والاحتياج الى الفرق بالتاء انما هو فى مظان الاشتباه ونقض
بقولهم ناقة ضامرة ورجل عاشق وامراة عاشق وبتقدير موصوف مذكر اى
انسان طالق عند سيبويه ومن قبيل النسبة بالصيغة عند الخليل رحمه الله كلابن
وتامر اى ذات طلاق ونحو ذلك وجعل ذلك هو الاقيس والاول هو الاظهر والا
نسب لاسلوب كلام العرب ﴿ قوله ﴾ امر شرعى وذلك لان قوله انت
طالق بحسب اصل اللغة يدل على اتصاف المراة بالطلاق وقوله طلقتك على صدور
فعل ماض على هذا الكلام لا على حدوث الطلاق من الرجل بطريق الانشاء
فاثبت الشرع من قبل المتكلم الطلاق تصحيحا لكلامه وصيانة له عن اللغوية
ضرورة ان اتصاف المرءة بالطلاق يتوقف عليه فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء
مقدر بقدرها ﴿ قوله ﴾ بخلاف طلقى نفسك فانه لا يتوقف على مصدر

مغاير

مغاير لما ثبت فى ضمن الفعل لانه طلب الطلاق فى المستقبل فيصح حمله على كل ما يحتمله من الواحد والثلاث ﴿ قوله ﴾ على ما ياتى اى فى فصل ان الامر المطلق هل يوجب العموم والتكرار او يحتمله ام لا ﴿ قوله ﴾ وهو ما يغير اثباته قيل عليه ان اريد وجود التغيير وعدمه فلا تغيير فى مثل قوله تعالى فانفجرت اى فضرب به فانفجرت وقوله فارسلون يوسف ايها الصديق اى ارسلوه واتاه فقال يوسف ايها الصديق ومثل هذا كثير فى المحذوف وان اريد ان عدم التغيير لازم فى المقتضى دون المحذوف لم يتميز المحذوف الذى لا تغير فيه عن المقتضى اجيب تارة بان الاية من قبيل المقتضى لا من قبيل المحذوف واخرى بمنع عدم التغيير فيما ذكره من الامثلة لانه على عدم التقدير يحتمل ان يكون الانفجار بقوله فقلنا اضرب وان يكون الخطاب باتيان يوسف عليه السلام او غير ذلك ﴿ قوله ﴾ اى لما ذكرنا ان المقتضى لا عموم له قيل عليه عدم عموم المقتضى على تفسيره لا ينافى صحة نية الثلاث لانه فسره فيما سبق بقوله لا يجب اثبات جميع ما تحته من الافراد واجاب عنه السيد الشريف بان ضرورة الصحة لما ادت الى اعتبار المقتضى قدره بقدر الضرورة واذا اندفعت الضرورة لقيام الموجب باعتبار فرد من افراده لم يقدروا غيره لعدم المقتضى وهو المراد بعدم الوجوب وهو يساوى عدم الجواز لا محالة فيتحقق المنافات ولان الكلام فى المقتضى وثبوته ضرورى فيلزم من عدم ثبوته ضرورة نفى الجواز ﴿ قوله ﴾ ولكن لا يدل على ثبوت آه قيل هذا لا يصح فى طلقتك لانه صريح فى الدلالة على ثبوت التطليق من قبل الزوج لغة واجيب بان دلالته بحسب اللغة انما هى على مصدر ماض لا على مصدر حادث فى الحال فاثبت الشرع تصحيحا لهذا الكلام وصونا له عن اللغوية مصدرا اى طلاقا من قبل المتكلم فى الحال وجعله انشاء ﴿ قوله ﴾ فثبوته يكون متاخرا آه بخلاف البيع فى قوله اعتق عبدك عنى بالف لانه يعتبر البيع من الامر اولا ليصح الاعتاق عنه شرعا ﴿ قوله ﴾ لان المقتضى فى اصطلاحهم تعليل للمقدر المفهوم من قوله كيف يكون اى لا يكون كذلك كقول ابى تمام الطائى رحمه الله ٭ شعر ٭ احاولت ارشادى فعقلى مرشدى ٭

ام استمت تأديبي فمن هو مودب * همالطالما لي ثمة اجليا * ظلا ميهما عن وجه امرد اشيب * ومن قال انه تعليل لقوله كيف يكون بمعنى لا يكون على ان يكون تعليل للنفي الضمني فقد حمله على معنى سمج مستقبح في العربية اذ درّ المصنف رحمه الله ﴿ قوله ﴾ احدهما آه واعترض عليه بان هذه الصيغ لا يقصد بها الحكم بنسبة خارجية للقطع بان بعت مثلا لا يدل على بيع اخر غير البيع الذي يقع به ولا معنى للانشاء الا هذا ولانه لا يحتمل الصدق والكذب الذي من خواصه للقطع بتخطية من يحكم عليه باحدهما ولانه يقبل التعليق الذي توقيف امر على اخر بخلاف الاخبار الماضي ولانه يعرف كل احد فيما اذا قال للمطلقة الرجعية انت طالق بالفرق بينهما اذا قصد انشاء طلاق ثان وبينهما اذا اراد الاخبار من الطلاق السابق وهذه الاعتراضات في غاية السخافة والوهن بعد ما حقق المصنف ان كونها انشاء بحسب اعتبار الشارع فيها معنى شرعيا على طريق الاقتضاء فهي وان كانت انشاءات شرعية حقيقية لكن لم تتمحض فيه بل فيها جهة الاخبارية لغة ولولا ما ضمنها الشارع من المقتضى كانت اخبارات محضة واحتمل الصدق والكذب ولم تقبل التعليق ﴿ قوله ﴾ والثاني مخصوص بانت طالق الظاهر انه اعتراض على الهداية بان ذكر الطالق اذا كان ذكرا للطلاق لغة كان ذكر طلقتك ذكرا للتطليق لغة وكون المصدر المذكور صفة للمرأة مانعا عن التعميم لا يستلزم كونه مانعا للتعميم في طلقتك لان التطليق صفة الرجل لانه مذكور وليس بمقتضى فيصح نية الثلاث فيه ﴿ قوله ﴾ واذا قال انت طالق طلاقا آه نقض على الهداية باستلزام عدم وقوع الثلاث في هذه الصورة او الاجماع على خلافه ﴿ قوله ﴾ فنقول اذا نوى حاصله ان ارادة التطليق بالطلاق تصح على التجوز فعموم النية المقتضية للتطليق يقتضي التعميم فيه على طريقة التعميم المقتضي لا تعميم المقتضى بخلاف قوله انت طالق بدون ذكر المصدر فانه لا يصح فيه نية الثلاث لعدم المحل القابل لذلك ولا يصح تاويله بانت ذات وقع عليه الطلاق لتمحضه في الخبرية وكونه صفة للمرأة وذكر الطلاق انما هو ذكر لطلاق هو صفة المرأة ﴿ قوله ﴾

قوله

﴿قوله﴾ وهو اسم فرد لا يقال هذا منافي لما سبق ان المصدر الثابت لغة يدل على المهية لا على الافراد لانا نقول مراده انه لا يدل على العدد فان قارن ارادة الثلاث يجوز حمله عليه لكونه فردا اعتبار يا يدل عليه التنوين ومايؤدي مؤداه والا فيكتفي بالاقل الذي هو الواحد حقيقة وان كان دلالة بما هو اسم على الجنس المحض ﴿قوله﴾ لانه لا يتصور فيهما الا قل المتيقن استشكل بما قالوا انه اذا لم ينو شيئا تعين الادنى اي الخفيفة لانه المتيقن ودفع بان الاقل المتيقن ليس عين الادنى المتيقن ولا لازماله فلا يلزم من نفيه نفيه فجاز ثبوت الادنى المتيقن مع انتفاء الادنى المتيقن اذ المراد بالاقل المتيقن الواحد الداخل تحت الثلاث وبالادنى المتيقن البينونة الخفيفة الرافعة للملك الذي يمكن رفعه ومعنى كونها ادنى امكان رفعها ويتبعها انه ثبت على تقدير ثبوت كل نوع لان البينونة الرافعة للحل رافعة للملك ولكن لا يتصور القلة والكثرة في البينونة اذ لا يقال بينونة واحدة اوثلاث لا يقال لما كان ثبوت الاقل المتيقن كافيا في اندفاع الضرورة مانعا عن نية غيره فليكن ثبوت الادنى المتيقن كذلك لانا نقول الطلاق يدل على مهية فيقع من غير نية لكن المطلق لا تحقق له الا في ضمن الفرد فيتعين الاقل لا لان اللفظ يدل عليه بخلاف البينونة فان اشتراكها بين النوعين يحوج الى النية ﴿قوله﴾ واعلم انه يشتبه آه حاصل الفرق ان المفعول المحذوف عن اللفظ قد يكون منويا مقدرا في ... الكلام ويختص باسم المحذوف فيكون كالمذكور في افادة المعنى واحتمال العموم وقد يكون منسيا غير مقدر في النظم ولكن الكلام يتوقف عليه في صدقه كما في قوله رفع عن امتي الخطاء والنسيان اي حكمهما او صحته عقلا نحو وجاء ربك او شرعا نحو اعتق عبدك عني بالف اولغة نحو الله ورسوله احق ان يرضوه اي من ان يرضوه فلا يكون كالمذكور ولا يحتمل العموم وقال السيد الشريف الفرق الصحيح بينهما ان يقال المقصود في المحذوف المعاني المقيدة التي تستفاد من المقدرات وفي المقتضى المعاني الضرورية المطلقة ﴿قوله﴾ وشرط مفهوم المخالفة آه قيل عليه المفهوم من كلامهم ان الشرط ان لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت ولذا ذكروا في اخر ذكر الشرايط

وغير ذلك مما يقتضي تخصيص المنطوق بالذكر والمصنف حصر الشرايط في المعدودات تتمكن من الاعتراض على دليلهم في مفهوم الصفة والشرط بايراد صور يوجد فيها الشرايط المعدودة مع عدم نفي الحكم عن المسكوت ورد بان اكثر القائلين بالمفهوم لم يذكروا قولهم اوغير ذلك واكتفوا بذكر المعدودات وانما اورده بعضهم كابن الحاجب وقليل ماهم على ان عدم ظهور فائدة اخرى متعذر او متعسر فلا يمكن العمل به ﴿ قوله ﴾ عند البعض انما ذكره لان القائل به انما هو بعض القائلين بالمفهوم وهو ابو بكر الرقاق وابو حامد المروزي من الشافعية وبعض المالكية والحنابلة والاشعرية وقد الزم على الدقاق في مجلس النظر ببغداد لزوم الكفر والكذب في المثالين المذكورين في المتن على مذهب الخصم ﴿ قوله ﴾ بدلالة نص ورد اماي بدلالة النص في صورة الاولوية او بالقياس في صورة المساوات على ما هو مذهب اولئيك القائلين بالمفهوم ولو بني الكلام على ما هو المقرر عندنا من ان الدلالة لا تتوقف على الاولوية فيدور مع فهم العلة بالنظر الى مجرد اللغة فدلالة اولا فقياس ﴿ قوله ﴾ يلزم الكفر في قوله محمد رسول الله وقيل يلزم الامران في كل من المثالين لدلالة الثاني على نفي الصانع ورد بان قوله لا اله الا الله محمد رسول الله انشاء الايمان فكذا حال مفهومه فيلزم على القول بمفهوم اللقب الكفر دون الكذب لانه لا يكون الا في الاخبار وفي قوله زيد موجود نفي غيره على الاطلاق وهو كذب ويلزم منه نفي الصانع ان صدق عليه اسم الغير وهو مما يتحاشى عنه اهل الحق والسلامة ﴿ قوله ﴾ ولاجماع العلماء دليل لقوله وعندنا لا يدل لان العلماء اجمعوا على جواز التعليل في كل نص واثبات حكم الاصل في ما شاركه في العلة فهذا يدل على عدم تحقق المفهوم اصلا هذا هو الظاهر من كلام المصنف فلا يرد ما قيل ان موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم المخالفة اتفاقا لمنافات شرطهما ولا حاجة الى ما قيل لو تناول اسم الاصل فرعه يثبت الحكم بالنص والا فقد دل النص بحسب المفهوم على نفي الحكم عنه فلا قياس على التقديرين فانه يرد عليه ان مفهوم المخالفة عند القائلين به ظني يعارضه القياس بل هو دونه ويسقط به ﴿ قوله ﴾ للاستغراق اي لاستغراق جميع افراد الغسل

من

من الجنابة فى صورة آه ﴿ قوله ﴾ تخصيص الشيء بالوصف اه يتناول النحوى
نحو فى الابل السائمة زكوة وغيره نحو فى سائمة الابل زكوة
بناء على ان الاسم المشتق يجرى مجرى القيد بالصفة عند الجمهور وهو الاوجه
وقال السبكى هو من اللقب ﴿ قوله ﴾ عند الشافعى وعند احمد والاشعرى
وجماعة سواهم ووافقنا فى نفيه ابو حامد الغزالى من الشافعية وابو بكر الباقلانى
من المالكية وجمهور المعتزلة والخلاف فى الدلالة لغة لا فى نكات البلغاء ونحوه
﴿ قوله ﴾ للعرف يعنى انه يتبادر فى العرف ولهذا يستقبح المثال المذكور ويتنفر
الشافعية لو قيل ان العلماء الحنفية فقهاء وبالعكس فلو لم يفهموا ذلك لما نفروا
والجواب المنع وان الاستقباح لعدم الفائدة فى التخصيص والتنفر لاعتقادهم ذلك
اولركونهم الى الاحتمال كما ينفر من التقديم لاحتمال ان يكون للتعظيم
﴿ قوله ﴾ ولتكثير الفائدة اه وهذا اثبات اللغة بالعقل وهو غير صحيح على
انه لا يفيد الدلالة لغة والكلام فيها ورب شىء لا يجوز لغة ويجوز بلاغة ﴿ قوله ﴾
ولانه لو لم يكن لكان فيه اه لخلوه عن الفائدة وذلك لا يجوز فى كلام البلغاء فالشارع
اجدر والجواب عنه ان الخلو ممنوع اذ الاشعار بالعلية وغيره من الفوائد على انه
اثبات للوضع بالفائدة فان قيل ليس الامر كذلك بل اثبات الوضع بالاستقراء
عن استعمال اهل اللغة ان كل ما لا فائدة سواه تعين بالارادة فانه قد صح عن ابى
عبيد قاسم بن سلام والشافعى الامام انهما فهما ذلك من قوله عليه السلام من لى
الواجد يحل عرضه وعقوبته وقوله عليه السلام ومطل الغنى ظلم حيث قال ابو عبيد
ان لى من ليس بواجد لا يحل عرضه وعقوبته وان مطل غيره ليس بظلم وكذا
الشافعى ذهب الى ذلك وهما امامان فى اللغة عالمان بها واجيب بان ذلك يجوز
ان يكون لان الوصف مشعر بالعلية والاصل عدم علة اخرى وهذا ليس باللغة
وقد صح عن محمد بن الحسن والاخفش نفيه وكفى بهما حجة قال بعض الافاضل لو زعم
زاعم الترجيح بان الشافعى ذو طبع سليم وفهم مستقيم وانه غزير العلم كثير
الاتباع فهو معارض بمحمد بن الحسن بل هو اقدم زمانا منهما واشد سليقة وابلغ
علما باعترافهما وقد ثبت تلمذهما له وفى المتقدم زمانا ما ليس فى المتاخر

من ادراك صحة الالسنة وسلامة اللغة ومن ثم استغنى الصدر الاول عن تدوين
علم العربية ووجدت الحاجة فيما يلى زمانهم او فى آخره ثم ما زالت تشتد
حتى صارت من المهمات وكان ابو عبيد وغيره من ائمة العربية يحتجون بقوله
وذكر ابن السراج ان المبرد سئل عن معنى الغزالة فقال هى الشمس ثم قال كذا
قال محمد بن الحسن وعن ابى عبيد ما رأيت اعلم بكتاب الله من محمد بن الحسن
وعن الشافعى ما رأيت افصح من محمد بن الحسن واذا تكلم بشيء خيل لك
ان القرآن نزل بلغته وقال مالفلح سمين الا ان يكون محمد بن الحسن وكتب
اليه * شعر * قل للذى لم تر عينى من راه مثله * ومن كان من راه فقد راى
من قبله * العلم ينهى اهله ان يمنعوه اهله * لعله يبذله لاهله لعله * فهو جدير
بان يقال * شعر * وان صخر التأتم الهداة به * كانه علم فى راسه نار *
فان قيل المثبت اولى من النافى لان الوجه ان يدل على الوجود قطعا
وعدمه لا يدل على النفى ان الا ظنا لعدم الاستقراء التام
اجيب بان حاصل الاستدلال ان وقع التخصيص لفائدة ما فان حصل الظن
بانها غير النفى عن المسكوت عنه فذاك والاحمل على النفى عن المسكوت
ومفيد ذلك اللفظ المنقول عن الواضع او عن اهل اللغة ان التخصيص بالوصف
او غيره وضع لذلك ولا معنى لذلك لاختلاف الفهم فى ظهور فائدة اخرى وعدمه
فكان التخصيص حينئذ موضعا للافادة مؤديا الى الجهل والاستقراء انما يفيد وجود
استعمال المخصص فى حكمه عن غيره من المسكوت ولا كلام فى انتفاء الحكم عن
المسكوت وانما النزاع فى انه مدلول اللفظ ومفاد اللغة او الاصل او العلم من خارج
ولا شك ان الاستقراء لا يفيد كونه مدلول اللفظ ولهذا نفاه الثقات مع ظهور مواد
الاستعمالات عندهم والمرادات فاستوى حال النفى والاثبات ﴿ قوله ﴾
فجعلوا لموجبات التخصيص آه فان قيل بل قد قالوا فى اخر ذكر هذه الشرايط
او غير ذلك مما يقتضى تخصيص المنطوق بالذكر فعلم ان الشرط ان لا يظهر
للتخصيص فائدة اخرى قلنا لجمهورهم حصر واموجبات التخصيص على الا
ربعة وانما زاد ما زيد ابن الحاجب ومن تابعه لما وقفوا على وهن الامر وضعف

المطلب

المطلب فاعتراضات المصنف رحمه الله واردة عليهم لامحالة ثم هل يصح هذه الزيادة والنظر يفيد انها غير صحيحة لانه حينئذ يتوقف على عدم فائدة اخرى وهى مجهولة ابدا ولا شيىء من اللغة كذلك ضرورة ﴿ قوله ﴾ لايوجد بدون آه لان هذه الاوصاف الثلاثة ذاتية له وهو ظاهر فلا يرد ان الالفاظ موضوعة للشيىء من حيث هو لا للاعيان الخارجية فالجسم يتناول الموجود فى الخارج والذهن ويجوز ان يكون هذه الاوصاف من لوازم وجوده الخارجى فوصفه بها للتخصيص وافادة ان المسكوت اى الموجود فى الذهن غير متحيز وهو صحيح لان التحيز من لوازم الوجود الخارجى كما ان الكلية من لوازم الوجود الذهنى ﴿ قوله ﴾ وكالمدح او الذم لايقال مرادهم من التخصيص بالوصف نقض شيوعه وتقليل اشتراكه اى قصر العام على البعض بالصفة لامجرد ذكر الصفة لموصوف فلا يرد عليهم مايكون لمدح او ذم او تأكيد او قصد عموم لانا نقول تخصص مقالاتهم فى هذا البحث يدل على ذلك لانهم استدلوا عليه بلزوم الترجيح بلا مرجح فى التخصيص بالذكر على معنى ان تخصيص هذه الصفة بالذكر دون غيرها من الصفات او تخصيصها بالذكر دون تركه ترجيح بلا مرجح ومن المعلوم ان انتفاء قصر العام لايوجب ذلك واشتراطهم ان لايكون الوصف خارجا مخرج العادة او لسوال او لحادثة يدل على ان المراد ليس هو القصر على ان عدم القصر فى ماجاء للمدح والذم ممنوع غايته انه لايكون مقصودا ﴿ قوله ﴾ امس الدابر فى كتب اللغة انه معرفة مبنى على الكسر فلذا صح توصيفه بالمعرفة ﴿ قوله ﴾ ومامن دابة فى الارض الا على الله قال بعض الفضلاء فى اكثر نسخ التوضيح اية سورة هود عليه السلام وتمامها ومامن دابة فى الارض الا على الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها كل فى كتاب مبين واورد فى التلويح اية سورة الانعام وهى قوله تعالى ومامن دابة فى الارض ولا طاير يطير بجاحيه الا امم امثالكم وقال فى الكشاف معنى زيادة فى الارض ويطير بجناحيه هو زيادة التعميم والاحاطة كانه قيل ومامن دابة قط فى جميع الارضين السبع ومامن طاير قط فى جو السما من جميع مايطير الا امم امثالكم محفوظة احوالها غير مهمل امرها يعنى ان النكرة فى سياق النفى يفيد العموم لكن يجوز ان يراد دواب ارض واحدة وطيور

جوواحد فيكون استغراقا عرفيا فاذاشفع بذكر وصف نسبة الى جميع دواب
اى ارض كانت وطيور اى جو كانت على السواء فهو يفيد زيادة التعميم والاحاطة
﴿ قوله ﴾ ليعلم ان المراد ليس دابة مخصوصة قيل عليه هذا بعيد لان ذلك
معلوم قطعا بدون الوصف لان النكرة المنفية لاسيما مع من الاستغراقية قطعية
فى العموم والاستغراق لايحتمل الخصوص اصلا باجماع اهل العربية وقول صاحب
المفتاح ان ذكر الوصف لبيان ان المقصود من لفظ دابة ولفظ طاير انما هو
الى الجنسين والى تقرير هما ورد بان مراد المصنف ليس هو دابة مخصوصة شخصية
بل دابة مخصوصة نوعية كالفرس والحمار وهو ظاهر وعين مفاد المفتاح
والقول بان معنى قوله ان اسم الجنس حامل لمعنى الجنسية والوحدة فاذاشفع
بماهو من خواص الجنس دون الفرد دل على ان القصد به انما هو الى الجنس
دون الفرد مع كونه مبنيا على مذهب مرجوح هو ان اسم الجنس موضوع للفرد
المنتشر يرد عليه ان كون النكرة مع من نصا فى الاستغراق ينافى ارادة العدد
والفرد فان قيل هو ينافى الجنس ايضا قلت لاينافى الجنس الذى يفيد مفاد الاستغراق
كما فى مانحن فيه وجملة الحمد لله وقد ذهب القاضى ابو زيد الدبوسى وفخر الاسلام
وصاحب الكشاف وغيرهم من اعيان الحنفية انه لو امكن كل من الاستغراق والجنس
تعين الجنس وقد بين فى محله انه هو الحقيقة ﴿ قوله ﴾ الى فائدة يعجز عن دركها
الافهام اه اشارة الى ان وجود فوائد فى كلام الشارع الذى هو المقصود بالبحث
عن احواله قطعى مجزوم فهو يدل على انتفاء المفهوم فلا يرد عليه ان المفهوم ظنى
يكفى فيه ظن عدم فائدة اخرى بعد الاستقراء والفحص ﴿ قوله ﴾ مع انه يحتمل
ان يخرج مخرج العادة اه قيل عليه ليس هذا على ماينبغى لان معنى الخروج مخرج العادة
ان يكون ذكر الوصف بناء على ان العادة جارية باتصاف المذكور بذلك الوصف
وان الغالب هو الاتصاف ككون الربائب فى الحجور ولو كانت الفتيات اى الاماء
مؤمنات فى الغالب والعادة جارية بذلك لصح ماذكره ورد بان غلبة اتصاف
المذكور بذلك الوصف بالنظر الى الحكم المقصور كاف فى الخروج مخرج العادة
الاترى انهم قالوا فى قوله تعالى وان خفتم شقاق بينهما الاية وقوله عليه السلام ايما

امرءة

امرءة نكحت بغير اذن وليها الادلالة للتخصيص فيهما على المفهوم لان الباعث
عليه هو العادة فان الخلع لا يجري غالبا الاعند الشقاق والمرءة لا تنكح نفسها الاعند
اباء الولي فالجواز ان يكون سبب التخصيص هذه العادة لم يقولوا ينبغي الحكم
عما عداه ولا شك ان الغالب فيما نحن فيه كون الفتيات التي يتعلق بها النكاح
مؤمنات وان العادة جارية بذلك ﴿ قوله ﴾ بناء على ان التخصيص فان
قوله في ارض يحتمل ان يكون صفة لقوله وارثا وان يكون ظرف لغو متعلقا بقوله
نعلم فيكون مناسبا للتخصيص بالصفة من جهة انه تقييد كما اورد وامنه قوله
ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق ﴿ قوله ﴾ لا بالمعنى الثاني وهو ما يترتب
عليه الحكم ولا يتوقف ان اتحد السبب فالحكم ينتفي بانتفائه وان ظهر سبب اخر
فانتفاء هذا لا يدل على المفهوم والافلا دليل لثبوته اصلا فيبقى على العدم الا
صلى وهو المطلوب والمراد من الترتب التعليق في الحكم بشيء من ادوات
الشرط الدالة على سببية الاول ومسببية الثاني وان كان السببية في الواقع بالعكس
اولا فلا يرد ان الترتب لا يكون بدون التوقف ﴿ قوله ﴾ اعتبر المشروطون
أموعلل ذلك بان الحكم في القضية الشرطية عند اهل العربية هو في الجزاء وحده
والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال حتى ان الجزا ان كان خبرا فالشرطية خبر
يه وان كان انشاء فانشائية فيكون التعليق ايجابا للحكم على تقدير وجود
الشرط واعداماله على تقدير عدمه فصار كل من الثبوت والانتفا حكما شرعيا
بالنظم منطوقا ومفهوما والشرط تخصيصا وقصر العموم التقادير على بعضها
قال السيد الشريف هذا بظاهر مذهب صاحب المفتاح وهو مخالف لكلام سائر
النحات حيث صرحوا بان كلم المجازات تدل على سببية الاول ومسببية الثاني
فيكون مدلولها ارتباط الثاني بالاول ولزومه له ويكون كل واحد من الشرط
والجزا جزا من الكلام بمنزلة المبتدا والخبر لا ان يكون الشرط قيد اللجزا على
ان هذا المذهب ليس بصحيح لان معنى قولك ان ركبت اضربك لو كان اضربك
راكبا كما زعمه للاختلاف صدقا وكذبا اذا لم يوجد منك ضرب ولا من المخاطب ركوب اصلا
وليس كذلك لان العرف شاهد على ان الاول صادق والثاني كاذب وكذبه يشهد ببطلانه

وما اورده صاحب التلويح تعصب منه ان مذهب الحنفية عقلي ومذهب الشافعي نقلي شرعي وقد انعكست القضية فصار العقلي شرعيا وما يحسبه شرعيا غير شرعي فلا يكون حقا وماذا بعد الحق الا الضلال انتهى كلامه ﴿ قوله ﴾ ونحن نعتبره معه آه قال السيد الشريف هذا هو الحق للقطع بصدق الشرطية مع كذب التالي في الواقع كقولنا ان كان زيد حمارا كان ناهقا ولو كان الخبر هو التالي لم يتصور صدقها مع كذبه ضرورة استلزام انتفاء المطلق انتفاء المقيد وماذكره الدواني من ان كذب التالي في جميع الاوقات الواقعية لا يلزم منه كذبه في جميع الاوقات التقديرية فالناهقية في جميع الاوقات التي قدر فيها حمارية زيد ثابتة له وان كانت بحسب الواقعية مسلوبة عنه الا ترى ان قولنا زيد قائم في ظني لم يكذب بانتفاء القيام في الواقع وماذكره من الاستلزام فمسلم لكن لا نسلم ان المطلق ههنا منتف فانه الماخوذ على وجه اعم في نفس الامر ساقط فانه تشكيك في مقابلة الضرورة ولا دلالة للكلام على تقدير كون الخبر هو التالي على التقدير اصلا بل انما يدل على ثبوت المحمول للموضوع في نفس الامر فحسب فهو انما احتلس التقدير من المذهب الصحيح المنصور ونزله على مايعانده من الرأي المرجوح ﴿ قوله ﴾ بناء على هذا الاصل وان لم يكن فيه تعليق ودخول لادات شرط لان عنده ينعقد قبل وجود الشرط واثر الشرط انما هو في تاخير الحكم الى زمان وجوده لا في منع السببية ويمكن ان يقال انه في معنى ان حنثت فعلي اطعام عشرة مساكين لان السبب عندنا هو الحنث ﴿ قوله ﴾ الفصل بين نفس آه قيل عليه تعلق الوجوب بنفس المال لا يطابق اصولهم لان الحكم لا يتعلق الا بفعل المكلف بل لا معنى له الا الخطاب المتعلق بفعل المكلف ولهذا صرحوا في نحو حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم انه من باب الحذف بقرينة دلالة العقل على ان الاحكام انما تتعلق بالافعال دون الاعيان ورد بان المعنى من تعلق الوجوب بنفس المال انه يجب عليه اداء الثمن عند المطالبة بالشرى فيكون مطابقا لاصولهم لا محالة وذهب شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام وغيرهما من الحنفية الى تعلق الحكم بالعين ومعنى حرمة خروجه من

ان

ان يكون محلا للفعل شرعا كالمنع عن الشرب بصب الماء فيكون ابلغ واوكن من
المنع عن شربه وهو بين يديه كما ان حرمة الفعل خروجه من الاعتبار فلا
ضرورة الى اعتبار الحذف والمجاز وذكر فى الميزان ان المعتزلة انما انكروا حرمة
الاعيان لئلا يلزمهم نسبة خلق القبائح الى الله تعالى بناء على ان كل محرم فهو
قبيح وذكر القاضى ابو زيد الدبوسى فى الاسرار ان الحل والحرمة اذا كانا
لمعنى فى العين اضيف اليها لانها سببه فيقال حرمت الميتة لان تحريمها لمعنى
فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان الحرمة فيها لاحترام المالك ﴿ قوله ﴾ فلا ينفك
احدهما عن الاخر اعترض عليه بان نسبة عدم الفرق بينهما الى الشافعى
فى العبادات البدنية خلاف مذهبه فان المذكور فى اصول الشافعية ان نفس
الوجوب قد ينفصل عن وجوب الاداء كما فى صلوة النائم والناسى فانها واجبة
بوجود السبب وتعلق الخطاب وليست بواجبة الاداء بل يظهر الاثر فى حق
القضاء بان يجب عليه فى الوقت ان يصلى بعد زوال العذر ورد بان ما ذكره
المصنف نقله الثقات عنه والمعترض قد اعترف فيما سيأتى بان جمهور الشافعية
ذهبوا الى انه لا معنى للوجوب الا لزوم الاتيان بالفعل وانه لا معنى له بدون
وجوب الاداء وان بعضهم يقول بالوجوب فى الوقت على هؤلاء بمعنى انعقاد
السبب وصلاحية المحل وتحقق اللزوم لولا المانع ويسميه وجوبا بدون وجوب
الاداء وليس هذا الا تغيير عبارة هذا كلامه فكيف يصح هذا الاعتراض ﴿ قوله ﴾
وعندنا لا ينعقد آه وعن هذا قال فى الهداية وغيرها من
الكتب الفقهية اذا قال ان اشتريت هذا العبد فهو حر فان
شرى بنية الكفارة لا تسقط لان علة العتق اليمين والشراء شرط فلا يكون النية
مقارنة للعلة واعترض عليه المصنف بان التعليق لما كان مانعا لانعقاد السبب
عندنا لم يكن المعلق سببا الا عند وجود الشرط فيكون النية مقارنة لعلة العتق
واجيب بان الموجب للاعتاق وجد وقت اليمين ولهذا اشترط الاهلية عندها
لكن امتنع لمانع هو التعليق فاذا ارتفع صار ذلك اعتاقا عند الشراء مضافا الى
وقت اليمين ﴿ قوله ﴾ لان السبب آه فيكون التعليق مانعا من الوصول

الى المحل والاسباب لاتصير كاملة قبل الوصول الى المحل الاترى ان الرمى
نفسه ليس بقتل ولكنه تعرض بان يصير قتلا اذا اتصل السهم بالمحل واذا حال
بينهما ترس منع من انعقاده علة لانه منع القتل مع وجود سببه ﴿ قوله ﴾
فلا ينعقد سببا آه لان جزء السبب ليس بسبب فلهذ الو قال اذا جاء غد فعلى
ان اتصدق بدرهم فتصدق به قبل مجئ الغد لا يجوز بخلاف ما قال لله على ان
اتصدق به غدا فعجل فانه يجوز لوجود السبب فى الاضافة وعدمه فى التعليق
﴿ قوله ﴾ فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك آه قيل عليه هذا يشكل
بما روى عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه خطب امرأة فابوا ان يزوجوها
الا بزيادة صداق فقال ان تزوجتها فهى طالق ثلاثا فبلغ ذلك رسول الله صلى
الله عليه وسلم فقال لا طلاق قبل النكاح فان الحديث مفسر لا يقبل التاويل فلا
بد ان يبين نسخه او عدم صحته قلت الجواز ماثور عن السلف فانه تعليق لما يصح
تعليقه وما ظن مانعا من انه رتب على النكاح ضد مقتضاه فيلغو ذلك لان
النكاح شرع سببا لثبوت الوصلة وانتظام المصالح فلا يملك جعله سببا لانقطاعها
بخلاف العتق يصح تعليقه بالملك لانه مندوب مطلوب للشرع فتعليقه به
مبادرة الى المطلوب واما الطلاق فمحظور وانما شرع للحاجة فقد قال بعض
المحققين انه غلط لان الحاجة كما تحقق بعد الوصلة بالدخول كذلك قبل التزوج
فان النفس قد تدعو الى تزوجها مع علمه بفساد حالها وسوء عشرتها ويغشى
لجاجها وغلبتها عليه فيؤسيها بتعليق طلاقها بنكاحها قطعا مالها عن مواقع الضرر
فيجب ان يشرع كما شرع تعليقه بخروجها ليفطمها عنه لما فيه من الضرر عليه
فتحقق المقتضى وهو تكلمه بالتعليق لما يصح بلا مانع بل هو اولى بالصحة من تعليق
طلاق المنكوحة وقد صححه الشرع فيما اذا قال للمنكوحة ان دخلت الدار فانت
طالق واكتفى بظهور قيام الملك عنده بناء على الاستصحاب فتصحيحه اياه مع
تيقن قيامه احرى وذلك فى المتنازع فيه وهو تعليقه بالملك وذلك مروى عن عمر
وابن مسعود وابن عمر وسعيد بن المسيب والشعبى والنخعى والاسود وابى بكر
بن عبد الرحمن وابى بكر بن عمرو بن حزم وعبد الله بن عبد الرحمن ومكحول الشامى

وعطاء

وعطاء وحماد بن ابي سليمان وشريح وعمر بن عبد العزيز وسالم بن عبد الله
بن عمر وقاسم بن محمد بن ابي بكر والزهري وسليمان بن يسار والرواية
عنهم في موطاء مالك ومصنف عبد الرزاق وابن ابي شيبة وذهب الشافعي
واحمد الى عدم الجواز مطلقا ومالك والاوزاعي وربيعة وابن ابي ليلى ان
عمم ولم يضيف الى قبيلة اوصنف اوبلد اوامراة لان فيه سد باب النكاح المشروع
واذا خص صح قلنا فماذا يلزم اذا علم المصلحة في ذلك دينا لعلمه بغلبة الجور
على نفسه اودينا لعدم يساره ولنفسه لحاج فيوء يسها على انه يتصور تزويجه
عندنا بان يعقد له فضولي ويجيز هو بالفعل كسوق المواجب اليها اوالوطي
وما تمسك به الشافعية والحنابلة هو ما اخرج الدارقطني عن ابن عمر ان
النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن رجل قال يوم اتزوج فلانة فهي طالق ثلاثا
قال طلق ما لا يملك قال صاحب تنقيح التحقيق هو باطل وفي سنده ابو خالد عمرو بن
خالد الواسطي وهو وضاع وقال احمد وابن معين فيه كذاب وما اخرجه عن ثعلبة
الخشني قال قال عم لي اعمل عملا حتى ازوجك ابنتي فقال ان تزوجتها فهي طالق
ثلاثا ثم بدا لي ان اتزوجها فاتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فسألته فقال تزوجها فانه
لا طلاق الا بعد النكاح قال فتزوجتها فولدت لي سعدا او سعيدا قال باطل وفي اسناده
علي بن قرين كذبه ابن معين واحمد وغيرهما وقال ابن عدي يسرق الحديث
وجمع ابو بكر بن العربي الاحاديث في الباب وقال ليس لها اصل في الصحة
ولذا ما عمل بها مالك وربيعة والاوزاعي والذي اخرجه ابو داود والترمذي
وابن ماجه عن عامر الاحول عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم لا نذر لابن ادم فيما لا يملك ولا عتق له فيما لا يملك ولا
طلاق له فيما لا يملك قال الترمذي حديث حسن صحيح وهو احسن شيء
روي في هذا الباب واخرج ابن ماجه من حديث المسور ابن مخرمة قال النبي
عليه السلام لا طلاق قبل النكاح ولا عتق قبل ملك فمحمول على التنجيز لانه هو
الطلاق واما المعلق فانما له عرضية ان يصير طلاقا عند الشرط فان قيل لا معنى
لحمله على التنجيز لانه ظاهر يعرفه كل احد فوجب حمله على التعليق اجيب

بانه انما صار ظاهرا بعد اشتهار حكم الشرع فيه لاقبله فانهم كانوا فى الجاهلية يطلقون قبل التزوج تنجيزا او يعدونه طلاقا اذا وجد النكاح فان منعوا كون المعلق ليس طلاقا بل هو طلاق يتناوله النص تاخر عمله الى وجود الشرط كالبيع بشرط الخيار فالجواب ان اهل العرف واللغة لايفهمون من الطلاق تعليقه وكذا الشرع لو حلف لايطلق امراته فعلق طلاقها لايحنث اجماعا والحمل على التنجيز ماثور عن السلف كالشعبى والزهرى قال عبد الرزاق بن الهمام فى مصنفه انا معمر عن الزهرى انه قال فى رجل قال كل امراة اتزوجها فهى طالق وكل امة اشتريها فهى حرة هو كما قال فقال معمر اوليس قد جاء لاطلاق قبل نكاح ولاعتق الابعد ملك قال انما ذلك ان يقول الرجل امراة فلان طالق وعبد فلان حر وفى موطاء مالك ان سعيد بن عمر بن سليم الزرقى سال القاسم بن محمد عن رجل طلق امراته ان هو تزوجها فقال القاسم ان رجلا جعل امراته عليه كظهر امه ان هو تزوجها فامره عمر ان هو تزوجها ان لايقربها حتى يكفر كفارة المظاهر فقد صرح عمر بصحة تعليق الظهار بالملك ولم ينكر عليه احد فكان اجماعا والخلاف فيه وفى الايلاء واحد ايضا على ان حديث عمرو بن شعيب مرسل والشافعى يرده فكيف يتمسك به ﴿ قوله ﴾ فلايكون اليمين سببا مفضيا للكفارة لامتناع افضاء الشيئ الى مالايتحقق الاعند ذلك الشيئ قيل عليه لم لايجوز ان يفضى اليمين الى الكفارة بطريق الانقلاب والخلفية عن البر كالصوم والاحرام يمنعان عن ارتكاب محظوريهما وبعد الارتكاب يصيران سببين لوجوب الكفارة بطريق الانقلاب ورد بان الاصل الملايمة بين السبب والمسبب ولاتحقق لها بين الكفارة واليمين فلا افضاء حقيقة والشيئ الملايم متحقق فلاضرورة فى اعتبار الافضاء بطريق الانقلاب فيما لايلايمه وترك الحنث ثم لايفيد الشافعى لان السببية اذا كانت بطريق الانقلاب لايكون اليمين سببا قبل الحنث ويبطل جواز تعجيل الكفارة كما لايجوز تعجيل كفارة الصوم على الاكل على ان مشايخنا انما ينكرون سببية اليمين بالاصالة ويقولون هى سبب لها بعد الحنث وفوات البر بطريق الانقلاب فى السببية

والخلافة

والحلافة فى المسببية والكفارة مضافة الى تلك هذا اليمين لاالى اليمين قبل الحنث
وكلام المصنف محمول عليه ﴿ قوله ﴾ حملا على الحكم فلايمنعان السبب عن
الانعقاد وانما يؤخران الحكم ﴿ قوله ﴾ يصير بالشرط قمارالان تعليق
التمليك بالاخطار فى معنى القمار بخلاف الطلاق والعتاق فانهما من الاسقاطات
فيعمل فيهما بالاصل وهوان يدخل التعليق على السبب وقيل عليه الاعتاق
من الاثباتات على ماسبق من انه اثبات القوة الحكمية لازالة الرق واجاب عنه
السيد الشريف بان ماله اثبات القوة الحكمية والمقصود الاصلى منه ازالة الرق
وبالجملة المراد من الاثباتات اثبات الملك واثبات القوة الشرعية بواسطة ازالة
الملك فالفرق واضح ﴿ الباب الثانى فى افادة اللفظ الحكم الشرعى ﴾ قال شمس
الائمة السرخسى احق مايبدأبه فى البيان مباحث الامر والنهى لان معظم الابتلاء
بهما وبتم بمعرفتهما الاحكام ويتميز الحلال والحرام ﴿ قوله ﴾ قول القائل استعلاء
افعل يعنى مرادابها مايتبادر منها عند الاطلاق فلايصدق على الهتديد
والتعجيز والدعاء والالتماس ونحو ذلك مما استعمل فيه صيغة الامر قيل عليه
فحينئذ يكون قيد الاستعلاء مستدركا قال السيد الشريف الاستدراك
ممنوع اذلايتبادر من الصيغة الاالطلب على انه يجوز ان يكون القيد لدفع
الوهم او لمجرد البيان دون الاحتراز كمافى قوله تعالى يحكم به النبيون الذين
اسلموا وعند المعتزلة يشترط فيه العلو وعند الاشعرية لايشترط فيه العلو
ولاالاستعلاء ﴿ قوله ﴾ استفيد من قوله عليه السلام قيل عليه هذا عين مدعى
الخصم والحديث دليله اجيب بان المصدر اعنى الايجاب مضافا الى المفعول
والمراد بفعله هو الفعل الذى استفيد من الفعل لامطلقا والمعنى ايجاب الرسول
عليه السلام فعله علينا ثبت بقوله عليه السلام صلوا وهوامر لافعل فلم يثبت
الوجوب بالفعل بل بالامر ﴿ قوله ﴾ عليه السلام كل بيمينك ومما يليك خطاب
لعمر بن ابى سلمة رضى الله عنهما ربيب رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان اذ ذاك
صبيا ولعل ذلك هو القرينة لكونه للتاديب وهو لتهذيب الاخلاق واصلاح
العادات مشتمل على مصلحة الدنيا وثواب الاخرة ذكره بين الندب الذى

يقصد منه الثواب من غير قصد تنبيه على المصلحة والارشاد الذى يقصد منه المصلحة من غير قصد الثواب لكونه ذا جهتين واشتماله على المقصدين ﴿ قوله ﴾ الاهانة فرقوا بينها وبين التحقير بانها تكون بالنسبة الى المخاطب لا تكون لمجرد الاعتقاد والتحقير يكون بالنسبة الى الفعل ويكون بالقول والفعل والاعتقاد ﴿ قوله ﴾ قلنا لو وجب نقض لدليل التوقف بالنهى وقوله ولان النهى شاهد آخر للنقض فانه مع قطع النظر عن استعماله فى معان كثيرة ﴿ قوله ﴾ وبيان العاقبة ولا تعتذروا قيل هكذا وقع فى اكثر النسخ وفى بعضها لا تعتذروا والحق انه سقط ههنا شيء من قلم الكاتب والصواب ان يكتب هكذا وبيان العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا واليأس نحو ولا تعتذروا ﴿ قوله ﴾ فلا يبقى فرق آه قيل عليه الواقفون فى الامر واقفون فى النهى وثبوت الفرق بينهما لاينا فى ذلك لان التوقف فى الامر توقف على ان المراد هو طلب الفعل جازما وهو الوجوب او راجحا وهو الندب او غير ذلك مع القطع بانه ليس لطلب الترك والتوقف فى النهى توقف فى ان المراد هو طلب الترك جازما وهو التحريم او راجحا وهو الكراهة مع القطع بانه ليس لطلب الفعل فالتوقف فى كل منهما توقف فيما يحتمله فمن اين التساوى وعدم الفرق بينهما قال العلامة الفنارى فى فصول البدايع ومن اجاب بذلك لم يفهم معنى التوقف ههنا فانه بمعنى لا ادرى ولا يتصور التفاوت فيه لا بمعنى التردد بين المعانى والا لم يبق بينه وبين القول بالاشتراك اللفظى فرق ولم يكن لذكر المعانى التى لم يقل احد بكونه حقيقة فيها وجه وهو غير المعانى الاربعة لا يقال معنى لا ادرى ربما يكون نفى درايته معنى من هذه المعانى فى الارادة لانا نقول ذلك معنى التردد والاشتراك وقد صرحوا بانه غير معنى لا ادرى وان التوقف يجيء فى معنيين على ان القائلين بالتوقف فى الامر اختلفوا فى التوقف فى النهى وينتهض النقض بالنسبة الى النافين فيه ﴿ قوله ﴾ وهذا الاحتمال لا اعتباره وبناء التوقف عليه قيل عليه هذا الاحتمال ناش عن الدليل على تعدد المعانى وهو الوضع او الشيوع وكثرة الاستعمال فلين هذا من احتمال تبدل الاشخاص او احتمال

الالفاظ

الالفاظ لغير معانيها الحقيقية عند الاطلاق ورد بان دلالة الوضع لهذا الاحتمال
مما لا مجال فيه والا لم يكن فيه كلام والشيوع وكثرة الاستعمال غير مفيد لانهما
فى المعانى المعلومة مجازيتها اكثر من ان تحصى واو فرمنها فى اكثر من هذه
المعانى ولان الاشياء كما تحتمل تبدلها تحتمل كثرة تبدلها فمن اين علم الشيوع
والكثرة هنا دونها ﴿ قوله ﴾ فيكون الوجود مرادا بهذا الامر آه قيل عليه
لانسلم ان صيغة الامر فى اللغة لارادة المامور به بل لطلبه وهو لا يستلزم الارادة
بل قد يكون معها فيحصل المامور به فى اوامر الله تعالى وقد يكون بدونها فلا
يحصل ولا قائل بالفرق بين اوامر الله تعالى واوامر العباد فى نفس مدلول اللفظ
ولا بان اوامر الشرع مجازات لغوية وايضا لو كان امر كن لطلب وجود الحادث
وارادة تكونه من غير تخلف وتراخ لزم قدم الحوادث وايضا اذا كان ازليا لم
يصح ترتبه على تعلق الارادة بوجود الشيء على ما ينبىء عنه الاية ورد بان
المتامل بالانصاف يشهد بان المتبادر بحسب اللغة من قولك اضرب طلب
الضرب وارادته لا طلبه فقط وبانه لا شك ان ايجاب الامر بمعنى استحقاق
تارك العذاب بالنار شرعى واستعمال الامر فى هذا المعنى من حيث خصوصه
مجاز وفيه نظر لان استحقاق العذاب ليس هو من مدلولاته ولا لازما للطلب الحتم
مطلقا بل لامر من له ولاية الالزام عقلا او عادة فهو تعريف لهذا الصنف نعم ذهب طائفة الى
انه مجاز لغوى منهم ابن الخطيب الرازى ثم لزوم قدم الحوادث ممنوع فان المراد فيها
لا يزال والتكوين على وفق الارادة وكون الازلية عبارة عن الحالة البسيطة
المحيطة على السواء يصحح دخول فاء التعقيب فى قوله فيكون وان كان القول ازليا لا
يجاد فى الازل والكون والوجود فيما لا يزال ويجوز ترتبه على الارادة بلا ريب
﴿ قوله ﴾ لما قلنا من الدلايل المسوقة فى الامر المطلق قيل عليه الورود بعد الحظر
قرينة على ان المقصود رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة
والوجوب او الندب زيادة لابد لها من دليل ورد بان الثابت بالادلة الوجوب به
ولا يتغير الا بمغير ينافيه وليس الورود بعد الحظر كذلك ﴿ قوله ﴾ وقيل للندب
قيل عليه المشهور فى كتب الاصول ان الامر المطلق بعد الحظر عند الحنفية

للوجوب وللاباحة عند الاكثرين وتوقف البعض ولا قائل بالندب ورد بان
عدم عثوره على النقل لا يضر من وجده وظفر به كيف وقد صح عن سعيد بن
جبير وغيره انه كان يقول اذا انصرفت فساوم لشيء وان لم تشتره والاجماع على
عدم وجوب الابتغاء بعد الصلوة فهو للندب ﴿ قوله ﴾ فعند الكرخي وابي بكر
الرازي الجصاص من اعيان الحنفية انه مجاز فيهما والذي ينبغي ان يكون مراد
هما ان الصيغة مجاز فيهما ولا بد ان يكون هو مذهب كل من يقول ان الامر حقيقة
في الوجوب فحسب ولا وجه لما اشتهر من تخصيص هذا القول بهذين الامامين
الا انهما تكلما بهذه الكلية اولا وابدياها ثم تابعهما غيرهما كما في مسئلة توكيل
المخدرة وقد صرح ابو اليسر رحمه الله انه مجاز عند ابي حنيفة واصحابه وعامة
الفقهاء فيما اريد به الندب وبالاجماع فيما اريد به الاباحة وقيل الخلاف في
لفظ الامر ورد بانه لم يقل احد ان المباح مامور به الا الكعبي واختيار فخر الاسلام
كونه حقيقة فيهما بعد ما اثبت كونها حقيقة في الوجوب واستدلاله بصحة النفي
في مثل ما امرت بصلوة الضحى او صوم ايام البيض لا يدل على ذلك لجواز ان
يكون مراده منها الحقيقة القاصرة ذهابا الى مذهبه وحيث اثبت كونها حقيقة
للوجوب خاصة الحقيقة الكاملة وان يكون استدلاله على مذهب الخصم بدليل
حزيني يتمكن من دفعه بسهولة فيقال دليلك يدل على ان اطلاق لفظ الامر اي
امر على ما اريد به الندب او الاباحة بطريق المجاز اما ان صلوا صلوة الضحى
مجاز فلا دلالة عليه والكلام فيه وكلا الوجهين ذكرهما السيد الشريف واستدلاله
على ما اختاره بان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه
قاصر لا مغاير يدل على ذلك دلالة بينة لان لفظ امر ليس معناه الوجوب حتى
يتصور فيه بعضية الندب والاباحة ولهذا ذهب شراح كلامه الى ان الاختلاف انما
هو في الصيغة ﴿ قوله ﴾ لان الامر لا دلالة له على جواز الترك قيل عليه
ان اراد بحسب الحقيقة فغير مفيد وان اراد بحسب المجاز فممنوع لم لا يجوز ان
يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل جزما في طلب الفعل فيه مع اجازة الترك
والاذن فيه مرجوحا ومتساويا بجامع اشتراكهما في جواز الفعل والاذن فيه بل

صرحوا باستعماله فى الندب والاباحة وارادتهما منه وای ضرورة فى حمل كلامهم
على ان المراد انه يستعمل فى جنسهما لو العدول عن الظاهر اجيب بانه كاستعمال
الاسد فى الانسان الشجاع وارادته منه فان ذلك من حيث انه من افراد الشجاع
لا من حيث ان لفظ الاسد يدل على ذاتيات الانسان كالناطق مثلا قال السيد
الشريف لا خفاء فى فساد هذا الكلام اذ يلزم منه ان يكون المشبه مفهوم الشجاع
وظاهر انه لا يتصور مشابهة بين مفهوم الشجاع وحقيقة الاسد ويلزم من هذا
التوجيه ان يكون دلالة صيغة الامر على معناه الحقيقى الذى هو الوجوب محتاجة
الى القرينة وبالجملة ان هذا البحث الدقيق تكلف بعيد عن التحقيق والتطويل
فى بيانه فضول لا يرتضيه المعقول ولا المنقول وانما اطال فى التلويح ولم يتعرض
للقدح فيه لكونه على حذاق الحنفية وهو مطلوبه فى كل حال وقضية ﴿ قوله ﴾
اما اذا استعمل فى الوجوب حاصله ان دلالة الامر على ما بقى من الندب والاباحة بعد
نسخ الوجوب لا يكون مجازا ولا حقيقة قاصرة لان هذا انما يكون باستعماله فى غير
ما وضع له لغة او عرفا ودلالة الامر عليهما فى ضمن دلالته على الوجوب من
قبيل الحقيقة على ما سبق وانما وضعه على مذهب الشافعى لان ذلك لا يتصور
على مذهبنا لانهما لا يبقيان لبعد نسخ الوجوب عندنا ﴿ قوله ﴾ سال الاقرع
بن حابس روى مسلم فى صحيح والنسائى فى سننه من حديث ابى هريرة خطبنا
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا
فقال رجل اكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلاثا فقال رسول الله صلى الله عليه
وسلم لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم ثم قال ذرونى ما تركتكم فانما هلك
من كان قبلكم بكثرة سئوالهم واختلافهم على انبيائهم فاذا امرتكم بشیء فأتوا منه ما استطعتم
واذا نهيتكم عن شیء فدعوه وعن ابن عباس خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال
يا ايها الناس ان الله كتب عليكم الحج فقام الاقرع بن حابس فقال افى كل عام يا
رسول الله قال لو قلتها لوجبت ولم تستطيعوا ان تعملوا بها الحج مرة فمن
زاد فتطوع رواه احمد والدارمى والنسائى وابن ماجه والدارقطنى فى سننه
والحاكم فى المستدرك وقال صحيح على شرط الشيخين وفى الصحيحين ومسند

ابي حنيفة واثار لمحمد ابن الحسن من حديث جابران سراقة بن مالك قال يا رسول الله متعتنا هذه لعامنا هذا ام للابد فقال لا بل للابد وفي رواية لابد الابد وما ذكر في التلويح غلط ﴿قوله﴾ الا ان يكون معلقا بشرط اه الاستثناء لما لم يكن فيه حكم بالنفي والاثبات عندنا بل هو تكلم بالباقي بعد الثنيا كان هذا الكلام ساكتا عن احتمال التكرار ووجوبه فلا يرد ان مفاد العبارة خلاف ما يراه اصحاب هذا المذهب فانه يوجب التكرار عندهم اذا تعلق بشرط او وصف على ما صرح به المصنف في مسئلة ان دخلت الدار فطلقي نفسك ولذا عبر القاضي ابو زيد عنه بقوله يتكرر بتكرره على انه لو افادت الاحتمال امكن حمله على المعنى العام الذي لا ينافي الوجوب كقولنا الصلاة في غير المنصر فيه يجوز صرفه للضرورة مع وجوبه ﴿قوله﴾ ولا دلالة لاسم الفرد على العدد قيل عليه لا نسلم ان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد المقترن بشيء من ادوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه ايضا واحد اعتباري فهو المطلوب اذ لا نعني باحتمال الامر للعموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل ورد بان المفرد المقترن بادوات العموم علم بدليله وليس الكلام فيه بل في المفرد المجرد عن القرائن والواحد الحقيقي موجبه فيقع عليه بلا نيته والاعتباري محتمله فيحمل عليه مع النية والعدد لا موجبه ولا محتمله فلا يصح حمله عليه اصلا وتناوله كل فرد من حيث انه واحد اعتباري لا يفيد الشافعي ولا يثبت مطلوبه لان مذهبه جواز اطلاقه على الاثنين الذي هو عدد محض وعلى كل فرد لا من حيث انه واحد بل من حيث انه عدد ولا يلزم من تقييده بالمرة او الثلاثة التكرار والتناقض لانه تاكيد وتقرير للحقيقة او تغيير وتعيين للمجاز هذا ﴿قوله﴾ فلم يدل على اليسار ولا يمكن تكرر الحكم بترك السبب كحد الزنا لان المراد اليمين لقراءة ابن مسعود رضي الله عنه والسنة قولا وفعلا وعليه اجماع الامة فيفوت المحل بالمرة ﴿قوله﴾ المامور به نوعان اعم منا هو على الحقيقة ومما هو على المجاز ليشمل النفل فانه سبق ان الصيغة حقيقة في الوجوب مجاز في غيره وان ذلك مراد فخر الاسلام وقوله وقد يدخل في الاداء

قسم

قسم وهو النقل على قول من جعل الامر حقيقة فى الاباحة والندب بيان لمذهب المخالفين وماذكره صاحب الكشف من انه ينبغى ان يسمى اداء على القول بكون الامر حقيقة للندب والاباحة لان الكل موجب الامر مبنى عليه وعدم تعرض المصنف للمباح لان كونه اداء انما يتفرع على كون الصيغة حقيقة فيه فهو على هذا الرى اما واجب اومندوب هذا والله الموفق للصواب ﴿ قوله ﴾ سبب جديد عند البعض وهم العراقيون من الائمة الحنفية وتابعهم صاحب الميزان وصدر الاسلام وهم السواد الاعظم والصواب لايفوت عنهم لان المراد من السبب دليل الحكم من نص اوسنة لامايثبت به الوجوب ويتفرع عليه الحكم على ماتفق عليه الفريقان ومن البين المكشوف ان وجوب قضاء الصوم لم يعرف الا بقوله تعالى من كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وقضاء الصلوة بقوله صلى الله عليه وسلم من نام على صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها مثلا فقد علم وجوب القضاء بسبب جديد ودليل مستانف لابما علم به وجوب الاداء وقولهم ان النص ليس لايجاب القضاء بل للاعلام ببقاء الواجب قول محض وتخليط صرف نعم لوكان المراد من السبب ما يتفرع عليه الوجوب لربما يتمكن المجادل من القول بانه على ذلك التقدير لايكون قضاء لما وجب سابقا بل واجبا مستانفا فيجاب عنه بان كونه قضاء لما انه استدراك لما فات من الواجب رحمة من الله على عباده ﴿ قوله ﴾ بخلاف فضيلة الصوم المقصود قيل فان فوتها نادر لايكون الابنذر الاعتكاف فى رمضان قال السيد الشريف ذكر النذر مستدرك لادخل لها فى المقصود لان الكلام حسن بدونه فيكون ذكره ضائعا ﴿ قوله ﴾ ولان حكم الشرع اه قيل عليه لم لايجوز ان يكون العين المتصفة بالحل والحرمة وذلك الشيئ بقيد المملوكية وتبدل الا وصاف لايوجب تبدل الذات وقد عرفت فى بحث الموضوع الفرق بين المقيد والمجموع ورد بان تبدل الوصف يوجب تبدل الذات شرعا فلافرق بين المجموع والمقيد من هذه الحيثية ﴿ قوله ﴾ وعند الشافعى لايبرأ اه قال فى التلويح ان هذا لم يوجد فى كتب اصحابه ورد بمانقل عن شرح التنبيه للشافعية اذا اطعم المغصوب منه ولم يعلم انه ملكه ففيه

قولان احدهما انه يبرأ والثانى وهو الاصح انه لايبرأ ﴿ قوله ﴾ والعادة المخالفة لان الديانة الكاملة ان يحب لاخيه المسلم مايحب لنفسه ولايشتمل فعله على الاسراف فان قيل كيف وافق التفتازانى وتابع المصنف فى رد قول الشافعى بذلك مع تهالكه فى نصرة الشافعية قلت هو قد صرفه عن الشافعى بتكذيب النقل فى صدر البحث فلم يبال فى المماشاة مع المصنف بحسب الظاهر بل يستفيد من ذلك باظهار النصفة التحمد لسوارج الحنفية ﴿ قوله ﴾ بالمال المتقوم خصه به لانه محل الخلاف اذلاتضمن بالمنافع اجماعا ﴿ قوله ﴾ لانها غير متقومة آه قيل عليه المنفعة ملك من شانه ان يتصرف بوصف الاختصاص لامال من شأنه ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة وللشافعى ان يقول التقوم باعتبار واطلاق التصرف وهى راجعة الى المنافع اذبها اقامة المصالح وتقضية الحوايج لابنفس الاموال ورد بان التقوم عنده بالمالية ولهذا لايضمن خمر الذمى عنده ان اتلفها مسلم اوذمى لعدم تقومه كالخنزير ولوكان التقوم باعتبار الملكية كانت متقومة صرح اصحابه فى بيان ضمان منافع المغصوب عنده بانها اموال متقومة كالاعيان حقيقة لانها خلقت لمصلحة الآدمى كالمال وحكما تقويمها شرعا متى صلحت مهرا وضمنت بالعقود الصحيحة والفاسدة بالاجماع وعرفا لقيام الاسواق بالمنافع والاعيان ﴿ قوله ﴾ ولابقاء للاعراض هذه العبارة حيثما وقعت فى كلام الفقها لايصح حملها على العموم فان عدم بقاء الاعراض على الاطلاق سفسطة محضة انما اخترعها جهال اهل الكلام واما الفقهاء فكعابهم اعلى وشئونهم ارفع من اتخاذامثاله مذهبا لنفسهم وابتنا احكام الشرع عليه ولايقول به ابوحنيفة اصلا ولا الشافعى رحمهما الله وانما يصح ان يكون المراد منها الاعراض التى تتجدد انا فانا كالعزايم والادراكات والميول والحركات فان الكلام فى منافع المغصوب فانها لا تضمن عندنا لابالامساك بان يحبس العين المغصوبة مدة لايستعملها ولابالاتلاف كاستخدام العبد وركوب الدابة وسكونة الدار لانها غير متقومة لعدم تصور الاحراز فيها فلايثبت المماثلة بينها وبين المال المتقوم بل الدليل لايتوقف على عدم البقاء اصلا فان الاعراض لما كان وجودها فى نفسها هو وجودها فى محلها

على

على ما حقق فى محله لا يتصور اثبات المماثلة بينها وبين غيرها حتى يقضى به هذا
﴿قوله﴾ وايضا الواجب من الاصل اعترض عليه بانه لا يصلح لان يكون
وجها براسه فى اصالة القيمة بل هو توضيح وتتميم لما سبق بان فى القيمة جهة الاصالة
بناء على ان العبد لجهالة وصفه لا يمكن اداؤه الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقويم
اذ بمجرد العجز عن الاصل وهو العبد لا يتحقق اصالة البدل وهو القيمة لجريانه فى جميع
صور القضاء فانه لا يكون الا عند تعذر الاداء ورد بان الدليل الاول دليل مستقل
بنفسه لان مبناه على ان القضاء يستدعى تصور الاداء والمجهول من حيث انه
مجهول لا يتصور اداؤه فكيف يكون القيمة خلفا عنه بل هى اصل من هذا الوجه
الا انه معلوم الجنس فصارت القيمة قضاء حقيقة وليس هذا استدلالا بالعجز الحالى
بل بالعجز عن الاداء ابتداء بمعنى عدم تصوره واما الوجه الثانى فمبناه على
اعتبار القيمة فى تعيين الاصل من غير ملاحظة تصور الاداء ﴿قوله﴾ لا بد للما
مور به من الحسن آه مسئلة اتفق عليها الحنفية والمعتزلة بمعنى انه لا بد ان يكون
فيه جهة حسنة صالحة لتعلق الامر قبل ورود الشرع يكون الامر بحذائها ومنوطا
بها بحيث لا يمكن من هذه الحيثية تعلق النهى عنه عليه وورود به وكذا المنهى
عنه لا بد ان يكون فيه جهة قبيحة صالحة لتعلق النهى عليه وينسحب النهى اليه من
هذه الحيثية بحيث لا يمكن تعلق الامر به عليه لقوله تعالى ان الله يأمر بالعدل
والاحسان وقوله ان الله لا يامر بالفحشاء وقوله ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم
الخبائث فانه يدل على ان المامور به متصف بكونه عدلا واحسانا والمنهى عنه
بكونه فحشا قبيحا والمحلل عليهم طيبا والمحرم خبيثا قبل ورود الامر والنهى وتعلق
الخطاب به ولو لم يتصف قبل ورود الخطاب بهذه الاوصاف لم يكن لهذه الاحكام
واقع يطابقها ومطابق يصدقها ومنشأ يصححها ويكون المعنى ان الله يأمر بما امر به
ولا يامر بما لا يأمر به وهو قول لا معنى له اصلا ثم ان العكس يعنى ورود الامر
بما فيه جهة قبيحة صالحة لتعلق النهى عنه والنهى بما فيه جهة حسنة صالحة لتعلق الامر
به وان كان امرا ممكنا بالنسبة الى قدرة الله تعالى وعدم المانع عنه والمنازع له الا انه
يمتنع من جهة كونه سبحانه حكيما عالما قادرا جوادا على الاطلاق وهو لا ينافى

(مباحث الحسن والقبح)

الاختيار بل يؤكده كما لاينافيه سبق الاخبار به منه جل ذكره ولكن المنظور بالذات في مراعاة الحكمة هو الكل من حيث هو كل ويعبر عنه الحنفية بالعاقبة الحميدة لا الجزئيات فانها انما تعتبر بالعرض والاشعرى على ماينتحل عنه اصحابه واتباعه يخالف فى ذلك ويقول لايلزم المامور به والمنهى عنه ان يكون فيه جهة صالحة لتعلق الامر والنهى عليه ويجوز العكس فليس الحسن عنده الابمعنى ماامر به ولا القبيح الابمعنى مانهى عنه ولايثبت الحسن والقبح الابنفس الامر والنهى ولامدخل للعقل فى حكمه وجهة شرعيته وعندنا الحسن والقبح من مقتضيات الامر والنهى ومدلولاتهما الاقتضائية الثابتة فى نفس الامر قبل ورود التكليف وصدور الخطاب ويتفاوتان الى ما يستبد العقل بادراكه بالضرورة او بالبرهان ومالاسبيل اليه اصلا ولكن الفرق بين مذهبنا ومذهب المعتزلة ان الحاكم عندهم هو العقل فبهماتمكن العبد من ادراك الجهة الصالحة بعقله يجب عليه الحسن ويحرم القبيح وان لم يرد به الشرع فالعقل عندهم موجب لمااستحسنه ومحرم لمااستقبحه وعندنا الحاكم هو الله تعالى لقوله سبحانه ان الحكم الالله امر ان لاتعبدوا الااياه ولايثبت الحكم الشرعى الابالخطاب وورود الامر والنهى ولكن بتحقق الجهة الصالحة لهما يصير مستحقا لتخصيص الحكم به صالحا لورود الشرع بهما من جهة الحكيم المطلق الذى يستحيل منه اهمال الحكمة وترجيح المرجوح واهدار الصالحة ونظير ذلك ولاشبيه فى الحقيقة المصالح المقتضية لانتظام احوال الممالك والمدن قبل صدور الحكم من الملك والعلة المستدعية لحكم الاصل فى الفرع قبل استنباط المجتهد اياه فى اصدار الحكم وتفريع المسئلة هذا ومن الله الفضل والاحسان ومن مكايد المتفلسفة من اخلاف الاشاعرة انه متى وقع الاتفاق فى مسئلة بين الحنفية والاشعرية لايسندون المسئلة الاالى الاشعرى واتباعه كانه لم يتفطن بهذه الدقيقة الاهم تنويها لشانهم واظهار اللاعتداد بهم بنسبة ماهو الصحيح اليهم دون غيرهم ومتى وقع الاتفاق فيها بين الحنفية والمعتزلة لايسندونها الاالى المعتزلة كانه لم يذهب الى هذه البدعة احد سواهم تنفير العوام الناظرين عنها بنسبتها الى المبتدعة وصدالهم عن تعميق النظر فيها وتعليق

الخاطر

الخاطر بها والاعتناء بشانها وسد التحرك دواعيهم الى النظر فى ادلتها مخافة ان يميلوا اليها وياخذوا بها ولذلك ترى كتب الكلام واصول الفقه من تصانيف الاشاعرة لم يوردوا هذه المسئلة فيها الا ونسبوها الى المعتزلة فحسب واهملوا ذكر الحنفية وكتب الحنفية مشحونة بان الحسن والقبح عقليان بالمعنى الذى بيناه ومن ذلك القبيل ما فى التلويح قد اختلفوا فى ان حسن المامور به من موجبات الامر بمعنى انه ثبت بالامر او من مدلولاته بمعنى انه ثبت بالعقل والامر دليل عليه ومعرف له فالمصنف قبل تفصيل المذاهب والدلايل اجمل القول بانه لابد للمامور به من الحسن سواء ثبت بنفس الامر او بالعقل قبله انتهى حيث جعل الاشعرى من جملة القائلين بهذه القضية يعنى انه لابد للمامور به من الحسن ليتمكن بذلك من المهارات فى البراهين القاطعة الدالة على انه لابد ان يكون ورود الامر والنهى على طبق الحسن والقبح ووزانهما بانها لاتدل الا على اتصافه بهما والنزاع انما هو فى ثبوت اتصافهما بهما بالعقل قبل ورود الامر والنهى وبجمل ما اطبق عليه عبارات الحنفية فى كتبهم انه لابد للمامور به من حسن والمنهى عنه من قبح على الوجه الاعم كتمانه من نظر العامة واستخفافا به لاتباعه الغاغة ❊ قوله ❊ وهذا بناء على امرين آه لما كان سائر ما اورده الاشعرية فى كتبهم فى نفى عقلية الحسن والقبح اضعف واوهن من الدليلين الذين حكيهما المصنف عن الاشعرى فى هذا الكتاب ولو فرض ثبوت مذهبه فانما يتصور بهما دون غيرهما جعل هذين الامرين اصلا له واساسا يبتنى عليه مذهبه ويكون مقدمة له بمعنى انه لا يثبت الا بهما مبالغة فى ركاكة رايه وسخافة دليله وما قيل ان لهم ادلة كثيرة عقلية ونقلية لاتتوقف على ان فعل العبد ليس باختياره ولا يتعرض لنفى كون الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة من صفاته وما ذكره المصنف دليلان لهم اعترفوا بضعفهما وعدم تمامهما ليس بشيء لان سائر ما اوردوه من ادلتهم اضعف منهما ولذلك اعتمد عليهما العلامة الدوانى واعتد بهما دون غيرهما ولم يتمسك بما سويهما فى شرح العقايد العضدية ومن ذلك انهما لو كانا عقليين لزم تعذيب تارك الواجب ومرتكب الحرام ورد الشرع ام لا واللازم باطل لقوله تعالى وما كنا معذبين

حتى نبعث رسولا وانما يتوهم نهوض هذا على المعتزلة لو سلم الملازمة وهى ممنوعة ومنها انهما لو كانا عقليين لما اختلفا والتالى باطل فان الكذب قد يحسن والصدق قد يقبح كما اذا تضمن الكذب انقاذ النبى عن الهلاك والصدق اهلاكه والجواب انه انما يختلف الحسن والقبح فى امثال هذه الامور بالنظر الى العواقب وجملة المراتب بوجوه اعتبارية او صفات اضافية مع بقاء اصل الفعل على قبحه او حسنه فان الحسن لذاته لا ينافى القبح لغيره وبالعكس ويرتكب القبيح ويترك الحسن مع بقائهما على حالهما لتضمن الاول خيرا كثيرا او الثانى شرا غفيرا الا ترى الى قوله تعالى ولا يقتلون النفس التى حرم الله الا بالحق فانه يفيد ان قتل النفس التى حرم الله حسن اذا كان متلبسا بامر حسن وحق ثابت مع بقاء اصل القتل على قبحه فيكون القبيح مقصودا بالعرض لكونه وسيلة الى الحسن لا بالذات كما فى قطع اليد المتاكلة ولذلك قال الله تعالى سبقت رحمتى غضبى فى حديث الصحيحين وعن هذا قالوا الضرورات تبيح المحظورات ﴿ قوله ﴾ بل بالشرع بل لا يثبت بالشرع عنده الا بمعنى ما امر به او نهى عنه فلو جعل الحسن بهذا المعنى كان المعنى مما لا بد منه للمامور به كونه مامورا به وانه سفسطة ظاهرة ﴿ قوله ﴾ لان الحسن والقبح آه بالمعنى المتنازع فيه وعندنا لما كان افعاله سبحانه متقنة محكمة على وفق الحكمة ونهج الحق فلا محالة تكون حسنة وان كانت متعالية عن تعلق الثواب ويكون القبح بوقوعه على خلاف ذلك ولما لم يكن لافعاله تعالى عندنا مطابق فى الحسن والقبح حتى لو عكس الامر لانعكس الحال فنسبتها اليه سبحانه على رايه محال وقولهم كل افعاله تعالى حسنة واقعة على نهج الصواب لانه مالك الامور على الاطلاق محض مقال ﴿ قوله ﴾ فالحسن عند الاشعرى آه بظاهره متفرع على قوله لا بد للمامور به من حسن فهو منه مواساة مع الاشاعرة الذين وصفنا حالهم فيما سبق وتكلم من لسانهم الى ان ينكشف حقيقة الحال بعد استيفاء البيان ويؤيده انه قصر على تفسير الاشعرى والمعتزلة والا فالمعنى الحسن عند الاشعرى ليس مما لا بد منه فى الحقيقة لان الحسن عنده ما امر به والقبيح ما نهى عنه ﴿ قوله ﴾ او للاباحة قيل عليه كون المباح داخلا فى تفسير الحسن عندهم

محل

محل نظر لاتفاقهم على انه ليس بمأموربه ولانه ليس متعلق المدح والثواب
قال صاحب المواقف فى شرح المختصر المباح عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن
ولاشك فى كونه مأموراً به واتفاقهم انما هو فى انه ليس بمراد من الامر المطلق
والتفسير بان القبيح مانهى عنه والحسن ماليس كذلك ينتقض بفعل البهايم وغير
المكلف ويلزم منه ان لايزيد حسن افعاله تعالى على حسن افعال البهايم ومادون
ذلك ولايخفى فضاعته ❁ قوله ❁ وعلى الثانى لاواسطة بينهما قيل ان كان المراد منه
مامن شان القادر العالم بحاله ان يفعله وينبغى له ذلك وماليس من شانه ذلك
ولاينبغى له حتى يدخل المكروه كراهة التنزيه فى القبيح بناء على ان من شان
العالم ان لايفعل مايستحق بتركه المدح لم يكن التفسيران متساويين بل الثانى اعم
ويلزم خروج المباح عن الحسن وان اريد به مجرد الجواز يلزم دخول المكروه
كراهة التنزيه فى الحسن وهو بعيد جداً ورد بان المفهوم من كلام المعتزلة انه
لاوجود لكراهة التنزيه عندهم قال فى الكشاف الامر بالمعروف تابع للمأمور به
ان كان واجباً فواجب وان كان ندباً فمندوب واما النهى عن المنكر فواجب كله
لان جميع المنكر تركه واجب لاتصافه بالقبح ولاشك فى ان المكروه منكر مطلقا
ولك ان تقول ان المراد منه مايجوز ولايكون فى ارتكابه نقص ❁ قوله ❁ يلزم
قيام العرض بالعرض نعم اذا كان الحسن لصفة له قائمة به قياما انضماميا واما اذا
كان لذاته او بصفة غير انضمامية فكلا ❁ قوله ❁ ولان فاعل القبيح آه لعل وجه
التخصيص بالقبيح مع ان فعل العبد عند الاشعرية غير اختيارى مطلقا الاهتمام
به فان المعتزلة لمازعموا ان افعال العباد ليست بخلق الله تعالى وايجاده بل هم
مستقلون فيها لشبه لفقوها وشكوك ذكروها وخصوصا القبايح فان خلق القبيح
فى زعمهم قبيح حتى نفى النظام واتباعه قدرته تعالى عليه فكان هذا دليلا مستقلا
فى خروج القبايح عن ارادة الله تعالى وخلقه فى ظنهم فعنون المصنف من طرف الاشعرى
دليل بطلان مذهبهم بفاعل القبيح لمزيد الاهتمام ❁ قوله ❁ اذ لو كان آه قيل
عليه لاحاجة الى هذا الاستدلال اذ لامعنى للاختيارى الاما يتمكن فيه من الفعل
والترك ورد بان مجرد عدم التمكن من الترك لايوجب كون الفعل اضطراريا بالجواز

ان يكون عدم التمكن بسبب الاختيار اذا الوجوب بالاختيار لا ينا فى الاختيار فامتبج الى قوله لانا ننقل الكلام الى ذلك الاختيار ❁ قوله ❁ وان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا اه اورد عليه بانه ان اريد به عدم التوقف على مرجح من عند الفاعل فلا نسلم لزوم الرجحان من غير مرجح وان اريد عدمه مطلقا لم يصح كونه اتفاقيا اذ كل ممكن لابدله من علة واجيب بان الكلام ليس فى اصل العلة فانها موجودة متحققة بل الكلام فى المرجح المتجدد الحاصل فى العبد ❁ قوله ❁ فصدور الفعل مع هذه الجملة تارة المشهور بين المتاخرين فى تقرير المقدمة القائلة ان وجود المعلول عند تحقق العلة واجب انه لا يخلو اما ان يكون وجوده وعدمه مساويين فيلزم المعلول ان يكون حال معها كحاله لا معها وهو باطل او يكون عدمه اولى وهو افحش من الاولى او يكون وجوده اولى فوقوع المعلول معه ترجح بلا مرجح فلما ورد عليه منع الرجحان من غير مرجح لتحقق علة الوجود دون العدم عدل المصنف الى لزوم الترجح من غير مرجح فى وقوعه تارة وعدمه اخرى مع تحقق العلة التامة فى الوقتين فاندفع بذلك الايراد وهذا التقرير مما ارتضاه السيد الشريف وتقرر عليه كلامه فى تصانيفه بعد تزييف ما ذكره غيره واعترض عليه المحقق الدوانى بانه لا يلزم من امكان عدمه امكان عدمه فى وقت ووجوده فى وقت اخر بل اللازم منه امكان عدمه ولو فى وقت الوجود بان يرتفع الوجود فيه ويقع العدم بدل اتصافه بالوجود ولا استحالة فيه وانما المستحيل امكان عدمه بشرط الوجود كما حقق فى معنى المشروطة العامة فان قيل كما ان وقوع المرجوح محال كذلك جواز وقوعه على هذا المنوال قلنا يستمر جواز وقوع الجانب المرجوح جواز امر جوحا ولا استحالة فيه ولهذا المدعى ادلة باهرة وبراهين قاطعة زاهرة نوردها فى المقدمات انشا الله تعالى ❁ قوله ❁ لم يوردوا على مقدماته وان عارضوه بالضرورة حيث قالوا كل احد يفرق بالضرورة بين حركتى الاخذ والرعشة ويجد التفاوت بين سقوطه وصعوده ويجد تصرفاته على حسب دواعيه وقصوده والاستدلال فى مقابلة الضرورة باطل لا يستحق الاصغاء والقول بان المعلوم بالضرورة هو وجود

القدرة

القدرة لا تاثيرها سفسطة ظاهرة ونقضوه بجريانه فى فعل البارى تعالى وهو مختار بالاتفاق وما قيل ان مرجح فاعليته قديم لا يحتاج الى مرجح لان علة الاحتياج عند ناهى الحدوث ليس بشىء او انه يلزم منه ان لا يوصف فعل العبد بحسن ولا قبح شرعا او ان يكون التكاليف كلها تكاليف بما لا يطاق ولا قائل به وان جوزه الاشاعرة لكنهم لا يقولون بوقوعه وقولهم وجود الاختيار ومقدورية الفعل كاف فى الشرعى انما هو قول من غير تحصيل المعنى وتعقل المفاد ❁ قوله ❁ وقد خفى على كل الفرق يقين آه والجواب الحق عندى عن هذه الشبهة وهو الصواب ان عدم التمكن من الترك بعد تحقق جميع ما لابد منه لوجود الفعل من القدرة والارادة وغيرها لا ينافى الاختيار ولا يستلزم الاضطرار فانه وجوب بالاختيار وهو يؤكد الاختيار كما ان الوجوب من الله تعالى بسبق العلم او الاخبار منه لا ينافيه ولا محالة ان مبادى الفعل الاختيارى غير اختيارية والا لزم التسلسل بلا ريب مثلوان ماسوده الاخلاف من المتفلسفة واهل الكلام فضول تركها من حسن الاسلام وجواب المصنف باختيار الشق الثانى والتفصيل بمنع الوجوب عند وجود المرجح ان اريد بالفعل الحالة الحاصلة بالايقاع وبمنع عدم الاختيار عند الوجوب بوجود المرجح ان اريد به نفس الايقاع ❁ قوله ❁ ان الفعل يراد به آه تفصيله ان الفاعل اذا احدث امرا واوقعه فى محل يحصل له صفة اعتبارية هى التاثير والايقاع ويقال له المصدر المعلوم وهو من مقولة ان يفعل ويشتق منه فعله وللمنفعل مثلها وهى التاثر والقبول ويقال لها المصدر المجهول وهو من مقولة ان ينفعل ويؤخذ منه فعله والمصدر المعلوم للفعل اللازم وذلك الامر الحاصل صفة حقيقية يصدر من الفاعل ويقوم بالمنفعل سواء كان نفس الفاعل باعتبار اخر كما فى معالجة الانسان نفسه والتحرك بنفسه او غيره كما فى ضرب الحيوان والتحريك لغيره ويقال له المعنى الحاصل بالمصدر والقصر على الوصف الحاصل للفاعل بالايقاع تقصير فلا تكن من القاصرين وهو قد يكون وضعا كالقيام وقد يكون كيفا كالمرارة وقد يكون كما كالنمو وقد يكون اينا كالسكون فيه والفعل على مقتضى بيانه حقيقة فى المعنى المصدرى الذى هو الاحداث والايقاع مجاز فى المعنى الحاصل بالمصدر

❊ قوله ❊ فانه اذا تحرك آه اشارة الى ما تقرر عند المحققين من كون الحركة من مقولة ان ينفعل ❊ قوله ❊ فى طرف المبدأ انما قال ذلك مع ان برهان التطبيق يدل على بطلان التسلسل من الجانبين ولا ريب فى تمامه عند المحققين وكذا برهان التضايف وما اورد عليهما فى كتب الكلاميين والمتفلسفة فانما هو اضغاث احلام وخواطر اوهام تحصل من عدم حسن التعقل وتحصيل المعنى لوقوع الاتفاق على بطلانه وتطابق البراهين فى الجريان فيه بخلاف التسلسل من جانب المعلول فانه لا يجرى فيه ما سموه البرهان الاسد ❊ قوله ❊ فقد اوجد امورا غير متناهية آه قيل عليه لو كان ايقاعه بايقاع فاعل اخر كالبارى تعالى لا يلزم ذلك واذا انتهى الى ايقاع قديم لم يلزم التسلسل ايضا ولا يخفى انه ليس بشىء اذ من الضرورى امتناع نسبة ايقاع الفعل الى من صدر عنه الفعل اذا كان هذا الايقاع بايقاع غيره فانه لما كان الفعل صادرا منه فلا محالة يكون بايقاع من جهته سواء كان هذا الايقاع خلقا او ايجادا او فعلا وتاثيرا او تعلقا محضا على اختلاف الاراء ليصح نسبة صدور الفعل اليه هذا واما القول بان التسلسل فى الايقاعات لازم لامتناع استناده الى ايقاع قديم لانه يستلزم قدم الحادث ضرورة لا يتصور ايقاع بالمعنى المصدرى من غير شىء يقع به فهو من جملة شبهاتهم فى نفى قدم التكوين وقد ثبت ثبوتا لا مرد له ان قدم صفة الله تعالى لا يستلزم قدم متعلقها والتكوين وغيره فيه سواء وبيناه فى سائر كتبنا بما لا مزيد عليه ❊ قوله ❊ اظهر على مذهب الاشعرى لما كان المقصود من هذه المقدمات الاربع هو الجواب عن استدلاله استدل على كون الايقاع غير موجود بما هو مقرر عنده من نفى التكوين الذى هو الايقاع القديم فيتنهض الجواب الالزامى ايضا قيل عليه هذا الالزام ليس بتام لانه انما ينفى كون التكوين صفة ازلية مغايرة للقدرة ولا يلزم منه نفى التكوين الحادث عند تعلق القدرة والارادة بوجود الشىء ولا يخفى عليك ان الاشعرى اما ان يقول انه امر موجود قديم وهو مع انه لا يتقول به يلزم عليه قدم الحادث كما ادعاه ذلك القائل او يقول انه امر موجود حادث فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وهو محال واما ان يقول انه امر اعتبارى فيتم الالزام عليه ❊ قوله ❊ قلت قد لزم هذا المعنى قال

ولكن برهان التطبيق وجملة ما اوردوه لا بطال غير المتناهى لا حقيقة لها وانما هى مغاليط وتلبيسات فليتوقع تحقيقه وتفصيل حاله من محل اخر من تصانيفنا لا على الوجه الذى يتفوه به المتفلسفة واهل الكلام ومن الله الفضل والانعام ❊ منه رحمه الله ❊

السيد الشريف اذ اجعل الايجاد من جملته يكفى فى تقرير الدليل حين وجد الايجاد وجد الممكن لامتناع التخلف عنه والا فلا لاستحالة وجود شيء بلا ايجاد وباقى المقدمات مستدرك ﴿ قوله ﴾ يكون الايجاد آه ويلزم منه نفى العلة البسيطة بالكلية وقد صرحوا بان المعلول اذا كان غير مادى والفاعل واحدا حقيقيا فهو علة تامة بسيطة كما هو مذهب الحكماء فى الواجب بالنسبة الى العقل الاول والحق ان الايجاد الذى يحتاج اليه غير داخل فى العلة وقيل لانه امر يحصل باعتبار العقل فى الذهن من اعتبار اضافة العلة الى المعلول فهو فى الذهن متاخر عنهما وفى الخارج غير محقق اصلا قال السيد الشريف هذا ينافى توقف الوجود عليه كعدم المانع ولو لم يتوقف وجود الممكن على ايجاد لزم وجوده فى الخارج بلا ايجاد ﴿ قوله ﴾ فثبت انه لابد لوجود كل ممكن آه قيل عليه لم لا يكفى فى وقوع الممكن اولويته من غير ان ينتهى الى الوجوب وحينئذ يمكن عدمه مع تحقق جميع ما يتوقف عليه الوجود بناء على ان جملة ما يتوقف عليه الوجود انما يفيد اولويته لا وجوبه قال السيد الشريف هذا السوال بعد اقامة البرهان على وجوب الوجود غير موجه وجوابه بانه ان امكن العدم مع تلك الاولوية فوقوعه ان كان لسبب زائد فيلزم خلاف المفروض وان كان لا لسبب لزم رجحان المرجوح مردود بما ذكره الدوانى كما سبق ومن ادلة هذا المطلب ان الممكن امتنع وجوده حال عدم العلة وعدمه حال وجودها ضرورة احتياجه فى وجوده الى وجودها وفى عدمه الى عدمها فلو لم يجب الوجود عند تحقق علته امكن العدم عند عدم العلة التى هى عدم علة الوجود ولو لم يمتنع العدم عند تحقق علته امكن الوجود عند عدم علته *

﴿ قوله ﴾ يلزم وجوب وجود الشيء لاستحالة وجوب الشيء قبل وجوده بالزمان ضرورة ﴿ قوله ﴾ لانه مع العلة الناقصة لا يجب آه فلا يكون ثابتا فكيف يكون متقدما بالذات محتاجا اليه له ﴿ قوله ﴾ ومع التامة لا يكون الوجوب منها اى من العلة التامة انت تعلم ان تقدم الوجوب على الوجود بالذات لا يتوقف على كونه جزأ من علته التامة فالاولى ان يقال لا يجوز تقدم الوجوب على الوجود بالطبع لانه لا تحقق له مع العلة الناقصة ولا تقدمه بالعلية لانه يستلزم كونه علة تامة بالنسبة الى الوجود وهو باطل لانه اثر العلة التامة والجواب ما سيذكر

﴿قوله﴾ فالوجوب ليس الا مقارنا للوجود بحيث لا يحتاج آه قد يؤيد ذلك
بانه مناف لما قرروه من ان العلة التامة قد تكون بسيطة واذا تقدم الوجوب على
الوجود بالذات يكون جزء من العلة التامة لا محالة وان ثبوت الشيء للشيء
فرع ثبوت المثبت له والوجوب امر ثبوتي فيكون ثبوته متاخرا عن الوجود والشيء
الواحد لا يكون له الا وجود واحد والشيخ الرئيس وغيره من القدماء لم يزيدوا في هذا
المطلب على ان العلة ما لم يجب صدور المعلول عنها لا يصدر عنها والدليل الذي ذكروه
انما يدل على الاستلزام والجواب انه متقدم على الوجود في اعتبار العقل وحكمه
فانه يجد وجوب الشيء اولا ووجوده ثانيا وذلك بديهي وتقدمه لا بالزمان ولا
بالعلية ولا بالطبع ولا بغيرها من انحاء التقدمات الخمسة المشهورة حتى يرد ما
اوردوه بل بالماهية ثم هو وصف المعلول من حيث انه معلول لا من حيث ذاته فهو
حقيقة وصف للعلة ينتزعه العقل عنها بضرب من التحليل فان الشيء يجب صدوره
عن العلة فيصدر عنها واما ما قيل ان المراد بالسبق الاحتياج اليه في نفس الامر
لكنهم حين قالوا يجب وجود الممكن عند تحقق العلة التامة ارادوا به الجميع سوى
الوجوب بناء على انه اعتبار عقلي هو تاكد الوجود حتى كانه هو هو فلم يجعلوه
من اجزاء العلة التامة وان ابيتم هذا الاطلاق فنقول ان اردتم انه لا يجب الوجود
مع شيء من العلل الناقصة فهو ممنوع وان اردتم السلب الجزئي فهو لا يضرنا
فقول بعيد عن التحصيل ولا يفيد شيئا ﴿قوله﴾ ثم العقل آه قال السيد الشريف هذا
لا يقتضي ان يكون القول بسبق الوجوب غلطا باطلا لانه من الاعتبارات
العقلية ولهذا كان للعقل ان يعتبرهما معلومتقدما ومتاخرا بحسب الاعتبارات
المختلفة ولو لم يكن الاختلاف في الواقع لم يكن للعقل ان يعتبره فالقوم لما
راوا كون الوجوب سابقا جزموا بذلك وعدم ملاحظتهم المقارنة والتاخر
لا يقتضي عدم جوازهما ولا الجزم بعدمهما فلا يلزم عدم الاختلافات في نفس الامر
ولا عدم اعتبارها فلا يكون هذا القول من المصنف بيانا لمنشأ الغلط بل هو كلام ضايع
لا طائل تحته انتهى واقول بل جملة ما اورده في هذه المقدمات كذلك وليته
تركها بالكلية وما قيل ان الوجود يتوقف على ما لا يتوقف عليه الوجوب

وهونفس الوجوب فلايكونان معلولى علة واحدة ولامقارنين بل الوجوب متقدم على الوجود وموقوف عليه ومحتاج اليه ويصح ان يقال وجب صدوره فوجد دون العكس ولايخفى انه ليس بشىء لما عرفت من عدم علية الوجوب على الوجود اصلا وعدم صحته فى نفسه على ان هذا القائل منع جواز كون الايجاد داخلا فى العلة التامة مستندا بانه اعتبار عقلى غير موجود فى الخارج متاخر فى الذهن فكيف يجيب بتجويز ماحكم ببطلانه ولانه يلزم التسلسل فى الوجودات والوجوبات لكونه معلول العلة التامة الموجدة وهو باطل ❁ قوله ❁ قد يعتبر احد المتضايفين قيل عليه على تقدير كون الوجوب والوجود معلولى علة واحدة لايجب ان يكونا متضايفين كوجود النهار واضاءة العالم المعلولين لطلوع الشمس ورد بانه ليس فى كلام المصنف مايقتضى كونهما متضايفين بل ذكر ذلك على سبيل التمثيل وبيان تجويز اعتبار التقارن بين الشيئين تارة واعتبار التقدم والتاخر اخرى ❁ قوله ❁ وهو القول بالحال اول من اثبت الحال وذهب الى هذا الفهم المحال ابوهاشم الجبائى من المعتزلة لما اضطر فى صفات الله تعالى فانها ان كانت موجودات قديمة يلزم تعدد القدماء والا فيلزم نفى الصفات والقول بالموت والجهل والعجز وغير ذلك من صفات النقص وزعم انه لامخلص عن ذلك الا باثبات الحال فانه ليس بموجود فلايلزم تعدد القدماء ولابمعدوم فلايلزم نفى الصفات بالكلية ثم اختلس منه ذلك ابوبكر الباقلانى وتبعه ابوالمعالى الجوينى من الاشعرية وتشبثا به فى خلق افعال العباد وفى التفصيل طول الا ان ابا المعالى رجع عن القول به اخرا ونفاه وهو حقيق بذلك ثم تنزل المصنف عليه فى تحقيق مسئلة الجبر والاختيار وهو كما تراه ومذهب اهل الحق متعال عن وقوع الحاجة الى امثال ذلك الصحاصح ❁ قوله ❁ فيلزم اما آه كلام لامحصل له وماقيل فى توجيهه ان تلك الموجودات ان انتهت الى الواجب كانت قديمة فيلزم قدم زيد الحادث والالزم انتفاء الواجب يرد عليه استدراك قوله وهى مستندة الى الواجب وان عدم الانتهاء الى الواجب لايستلزم انتفاؤه وماقيل انها مستندة الى الواجب لاستحالة التسلسل فحينئذ ان لم يكن بعضها معدوما فى شيئ من الازمنة

لزم قدم الحادث ضرورة دوام المعلول بدوام علته التامة وان كان معدوما فعدمه
يكون لعدم شيء من علته التامة وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب في
شيء من الازمنة يرد عليه ان قدم الحادث لايلزم على كونها موجودات
ولا انتفاء الواجب بل الاول على كونها قديمة والثاني على عدم بعضها المستلزم
عدم الواجب على ذلك التقدير لو صح على ان المفروض كان وجود الحادث
في جملة مايتوقف عليه فلا معنى للقول بلزوم قدم الحادث الذي يلزم على كونها
قديمة غير معدومة في شيء من الازمنة ﴿ قوله ﴾ لان هذه القضية ثابتة آه
ثبوتها لايوجب عدم دخول المعدوم في العلة التامة لامحالة وانما اللازم منها
عدم توقف وجود الحادث بعد تحقق جميع مايحتاج اليه على عدم شيء واين
هذا من ذاك لايقال بل يلزم لما يذكره المصنف من انه اما ان يكون هو العدم
السابق على الوجود او العدم الطاري وعلى التقديرين يلزم قدم الحادث
لان الاول ازلي يوجب تحقق علته التامة في الازل والثاني لايكون الابزوال الموجود
مستند الى الواجب بالذات او بوساطة موجودات فيلزم ان يكون قد يما مع
استلزام زواله انتفاء الواجب لانا نقول يجوز ان يكون من جملة مايتوقف
عليه وجود الحادث حوادث غير متناهية مستندة الى الواجب على التعاقب في
الوجود يكون كل سابق منها متمم العلة لاحقه باعتبار وجوده وعدمه الطاري
وينعدم كل منها بانعدام علته التامة من غير لزوم انتفاء الواجب لا لامتناع بقائها
كما قيل فانه سفسطة فان عدم استقرار الحركة من قضية علة اوجبت لذلك لامن ذاتها
فان هذا العدم الخاص لوكان مقتضى ذات الحركة لدام بدوام الذات فلم يتحقق
وجود الحركة اصلا فيكون الطبيعة قديمة مستندة الى العلة القديمة والافراد حادثة
على التعاقب متجددة والتشكيك في وجود الطبيعة ساقط وهو قد حقق في محله
وبين بيانا شافيا لامرية فيه والتحقيق ان من ذهب الى ربط الحادث بالقديم
بواسطة حوادث غير متناهية استدل عليه بان الحادث اليومي المتجدد الوجود
مثلا لامكانه ليس وجوده الامن اقتضاء علته التامة وتحقق جميع ما لا بد له منه فهو اما
ان يكون حاصلا في الازل اولا وعلى الاول يلزم قدم الحادث بمعنى لزوم وجوده

والثبات

والثبات على حالة واحدة لامتناع تخلف المعلول عن المقتضى التام وهو خلاف
المفروض وعلى الثانى وجود الحادث فيما لا يزال اما ان يكون من غير حدوث
امر اخر فيلزم وجود الممكن بدون تمام علته وهو محال لامتناع وجود الشىء بدون
وجوبه وتمام علته واما ان يكون موقوفا على امر اخر مشروطا بحدوثه فننقل
الكلام ونجره الى سبب حدوثه وهلم جرا الى حد و نهاية وليس المقصود من هذا
الدليل الا اثبات حوادث متعاقبة الوجود ثابتة التجدد و متجددة الثبوت لا الى نهاية
ثم لما تم الدليل على اثبات الطبيعة المستمر و حفظها بتعاقب الجزئيات المتجددة
لا الى نهاية وجب ان يكون هذا التجدد منتهيا الى ما يجب فيه التجدد والتعاقب
لذاته بمعنى انه من الاعراض الاولية له وهو الحركة التى لذاتها وحقيقتها تفوت
وتلحق لا محالة ففى هذه الحوادث امران الاول التعاقب المتمادى لا الى نهاية
الموجب لاستحالة اجتماع القبل والبعد والثانى اختصاص كل منهما بخصه من
كم و كيف واعتبار ونسبة فلا بد من زمان دائم وجرم حامل له ومحرك قيم به حتى
يتصور التجدد والتعاقب واستعدادات متفاوتة بها يحصل الترتيب والتناوب
ومحل يقوم به اشخاص الصور ويعتوره جزئيات الاستعداد ولا يجوز حدوثه
والا لزم تسلسل المواد فهناك حركات ثلاثة مستمرة يفرض فى كل منها اجزاء
جزئية الاولى حركة النفس الفلكية فى الارادات والثانية حركة الجرم فى الاوضاع
على التشابك فى العلية بحسب اجزائهما المفروضة والثالثة حركة المادة العنصرية
فى الاستعدادات فيكون الارادة الجزئية علة للوضع الجزئى وهو لارادة اخرى
جزئية و حركة استعدادية جزئية وهكذا فالطبيعة الكلية من السلسلة الاولى تكون
علة لوجود الطبيعة الكلية من الثانية وينعكس الامر فى البقاء والطبيعة الكلية كما
انها سبب لبقاء الاولى كذلك تكون سببا لوجود الثالثة وبقائها واما جزئيات
الحركة الواحدة فكل سابق من اجزائه سبب لوجود اللاحق بحسب وجوده وعدمه
اللاحق وبالجملة ان الارادة لكون الجسم فى حد ما من المسافة توجد ثم يوجد وصول
الجسم اليه مع وصوله الى الحد الذى يريده ينصرم تلك الارادة ويتجدد غيرها
فيصير كل وصول سببا لوجود ارادة متجددة مع ذلك الوصول و وجود كل ارادة

سبب الوصول متاخر بعدها فيستمر الارادة والحركة وهذا معنى قولهم ان الحركة
من حيث طبيعتها المستمرة صدرت عن الواجب ومن حيث جزئياتها
المتجددة تكون مبدءا لصدور الحوادث فسبحان الذى ربط الامور الثابتة
بالامور الثابتة والامور المتجددة بالامور المتجددة ووجود الاولى وجود الهى
قبل الكثرة غير مرهون بالزمان والاستعداد ووجود الثانية وجود طبيعى بعدها
على التطور فى المواد واورد عليه بانا لم لايجوز ان يكون عدم وجوده فى
الازل لامتناع وجوده فيه مع تحقق جميع مالابد له منه لان ازلية الامكان لاتستلزم
امكان الازلية والتخلف المحال هو عن مقتضى العلة ولانسلم ان مقتضاها وجوده فى
الازل وهو عبارة عن حالة بسيطة ثابتة بل مقتضاها وجوده فى وقت معين
ولايخفى عليك ان هذا الايراد عديم الجدوى فان العلة لما كانت قديمة ثابتة
لايتصور ان يكون معلولها متجددا احادثا فى حالة دون حالة بل يجب ان يكون
دائمى الوجود مستمر الثبوت على حالة واحدة على انه لايمكن ان يكون
علة الحادث الزمانى ازلية لتوقفه على ورود الوقت وتحقق حد دون حد واورد
ايضا بانا لم لايجوز ان يكون متمم علته هو ارادة الواجب قد تعلقت فى الازل
بوجوده فيما لايزال فى وقته المعين فيكون مقتضى العلة هو هذا الوجود فلا
يلزم التخلف عن مقتضاها بوجوده فى وقته هذا قلت لما توقف على صرف الزمان
الى وقته المعين الذى اريد وجود الحادث فيه لايكون العلة التامة متحققة فى
الازل ولئن كانت متحققة لزم استنادا لمتجدد الحادث الى الثابت الدائم
وهو محال والقول بان علة عدم جزء من الحركة لايجوز ان تكون الحادث السابق لا باعتبار
وجوده ولا باعتبار عدمه ولا باعتبارهما معا فان مجموعهما علة لوجود ذلك الحادث ومتمم لها
فلابد من سبب اخر جوابه ان الارادة الجزئية مثلا متممة لعلة وجود وضع جزئى
فاذا حصل هذا الوضع انتفت تلك الارادة وبانتفائها انتفى ذلك الوضع وتحققت
ارادة اخرى جزئية ووضع اخر جزئى وذلك لان مقتضى الارادة انما هو حدوث
الوضع الجزئى فانتفاء هذا الوضع فى الان الثانى لانتفاء علته حيث لم يتعلق
الارادة الابوجوده الانى وبالجملة ان علة عدم الحركة فى الان الثانى امر مستمر

دائمى

دائمی واما سائر ما اورده المتفلسفة فی هذا الباب فلا یستحق الاصغاء ومزید التفصیل فی تعلیقاتنا علی شرح العضدیة والحق ان الازلیة عبارة عن الوجود بلا اولیة والکون علی حالة بسیطة بحیث یتقدس عن ان یکون هناك تقدیر وامتداد او تقترن له نهایات وابعاد او یتصور توسط حیث وتخلل قد او یتعقل تسبق ولحوق وامتیاز حد عن حد فهو لا ینفك عن الوجوب بالذات والفعلیة من جمیع الجهات فکل ماسوی الباری تعالی لیس یمکن ان یکون وجوده ازلیا ولا ان یکون غائبا عنه تعالی کما ورد فی الحدیث لیس عند ربك صباح ولا مساء ﴿ قوله ﴾ فان قیل آه حاصله ان هذا الدلیل یدل علی استحالة دخول ما لیس بموجود ولا معدوم فی زعمکم لدخوله فی احد النقیضین الموجود والمعدوم ﴿ قوله ﴾ قلت هذا التاویل آه لما کان اثبات الحال واسطة بین الموجود والمعدوم امر امحققا ثابتا فی زعمه جعل القول المشهور الذی علیه الجمهور ومحض الصواب وهو انحصار المفهوم علی الموجود والمعدوم قولا بالتاویل ومبنیا علی الاصطلاح فقط وحاصل جوابه انه علی ذلك التقدیر یتم ابطال الشقوق سالما عن المنع ماخلا الشق الاخیر وهو ان ذلك الجزء اما ان یکون موجودا محضا او یکون لزوال العدم مدخل فی زواله فانه ممنوع لجواز ان یدخل فی العلة اه وان ابیتم ذلك وجعلتموها من الموجودات فلا نسلم ان کل موجود ممکن فهو واجب بالنظر الی علته حتی یلزم من انعدامه انعدام علله منتهیا الی الواجب لجواز ان یکون من جملتها الاختیار الذی شانه الایقاع ای وقت شاء من غیر ان یعلل هذا الاختیار وان یلزم موجود بلا ایجاد واستحالة ترجیح المختار احد المتساویین غیر مسلمة وان جعلتموها داخلة فی المعدوم فلا نسلم ان کل معدوم لا یمکن زواله الا بزوال العدم الذی هو عبارة عن وجود شیء ما حتی یلزم الخلف لان الاضافیات التی تدخل فی مفهومها العدم کالایقاع وتعلق القدرة والارادة ونحو ذلك معدومة علی ذلك التقدیر وزوالها لا یکون بوجود شیء کما اذا تعلقت القدرة بشیء ثم انقطعت هذا ما قیل فی توجیهه ویرد علیه انه اذا جاز زوال نفس الشیء من غیر زوال شیء من علته من وجودا وعدم جاز ان یزول بعض المعدومات بدون زوال

عدمه فلايلزم من تركب العلة منهاشيء من المحالات المذكورة ﴿ قوله ﴾ فثبت توقف الموجودات آه قد عرفت مافي مقدماته وقد نسج الدواني في عدة كتبه علي منوال المصنف في ابطال ربط الحادث بالقديم بواسطة الحركة السرمدية وهو عجيب جدا يظهر ذلك من امعان النظر فيما علقناه علي شرحه للعضدية واذاكان مبلغ علم هذين الفاضلين النحريرين في هذه المسئلة ومنتهى حالهما ذلك فكيف بمن دونهما من المتفلسفة وقد التزم المصنف محالين ظاهرين كل منهما افحش بداهة واشد استحالة مما هو في صدد دفعه بهما احدهما اثباته الواسطة بين النقيضين وهو بين الفساد بديهي البطلان وثانيهما تجويز ترجيح احد المتساويين من غير مرجح وهو ضروري الاستحالة غني عن البيان وعندي انه شان كتابه بايراده فيه هاتين المقدمتين الاخيرتين ولو جوز في بدء الحال استناد الموجودات الى الواجب علي سبيل الصحة والجواز لكان اقرب الى السلامة بل لو جوز الترجح بلا مرجح ابتدا لاكتفي باحدهما دون اثبات الحال ﴿ قوله ﴾ لكن لا علي سبيل الوجوب قيل هو قيد لاستناد الموجودات الى الواجب متعلق بقوله المستندة اذ لو كان استنادها الى الواجب بواسطة الموجودات المستندة اليه علي سبيل الوجوب لزم قدمها لو قدم الحوادث ضرورة قدم الوسايط قال السيد الشريف لايلزم من قدم الموجودات المتوسطة قدم تلك الامور وانما يلزم لو كان استناد تلك الامور الى الموجود ايضا بالوجوب وهو ممنوع لجواز ان يكون علي سبيل الصحة والجواز علي ان جعل قوله لا علي سبيل الوجوب قيد الاستناد الموجودات يبطل غرض المصنف فانه لو جاز استناد الموجودات الى الواجب ابتداء علي سبيل الصحة والجواز لكان اكثر المقدمات في اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة علي طرف ولكان قول المصنف ان اثبات تلك الامور علي تقدير ان كل ممكن محتاج في وجوده الى مؤثر يوجبه مخلص عن القول بالموجب بالذات ولولا تلك الامور لايمكن نفي الموجب بالذات الا بالتزام آه مستغنى عنه بل يجب ان يكون متعلقا بقوله مفتقرة وقيد اللاستناد المستفاد منها لان الافتقار الى الشيء

يوجب الاستناد (قوله) وحينئذ اما ان تجب آه انت تعلم ان هذا الترديد
بعد نفي استناد هذه الامور الى الواجب بطريق الوجوب بقوله لكن لا على
سبيل الوجوب غير مستقيم (قوله) بالتزام التسلسل آه وهو باطل بالضرورة
سواء سمي محله موجودا او معدوما او حالا او ثابتا لامتياز كل ايقاع عن ايقاع اخر
وثبوت التقدم والتاخر بينهما ومنع ذلك مكابرة (قوله) او يكون اضافة الاضافة
آه بان يكون ايقاع الايقاع عينه وهذا ايضا محال بالضرورة لتغاير
المحتاج والمحتاج اليه والمتقدم والمتاخر على ان كون ايقاع الايقاع
عينه يوجب انقطاع السلسلة فيلزم قدم الحوادث لامحالة هذا (قوله) اذ لو لم
يجب وجودها آه انت خبير بان الايقاع وصف اعتباري ينتزعه العقل بعد تحقق
الموقع والموقع ومنشاء ذلك لايتصور ان يتخلف في الوجوب عن الواقع
اذ نسبة الى الموقع نسبة الكسر الى المكسر (قوله) واعلم ان اثبات
الامور آه ولاحاجة في تعليل ذلك الى ماقيل لان القول بكونه موجبا انما يلزم من
جهة انه لو فعل بالاختيار لكان فعله جايز الترك فيلزم عدم الممكن مع وجود علته
التامة (قوله) الرجحان بلا مرجح قال السيد الشريف الانسب ان يقال
الرجحان بلا ترجيح والترجيح بلا مرجح اي وجود الممكن بلا ايجاد وايجاده بلا سبب
وداع محال (قوله) واما ترجيح احد المتساويين آه قال السيد الشريف ان اراد
بالتساوي التساوي بالنسبة الى ذات الشيء مع قطع النظر عن الخارج فلا نزاع
في جواز الترجيح باعتبار حصول المرجح من خارج وانضمامه اليه وان اراد به
التساوي بالنسبة الى الفاعل الحكيم المختار بمعنى ان لايتعلق باحد طرفيه غرض
من جهة الفاعل اصلا فممنوع للقطع بان الفاعل المختار الحكيم لايرتكب فعلا الا بعد
تعلق داع وغرض به فلايكون ترجيحه ترجيحا للمساوي بل ترجيحا للراجح
وماذكر من اثبات الثابت على هذا التقدير ممنوع هذا كلامه وهو كلام حسن
غير انه اجرى كلامه في الواجب وكذا الامر في الممكن فان ترجيح احد المتساويين
او المرجوح على الاخر محال قطعا اذ الترجيح يلزمه الترجح فانه اذا كان تعلق
الارادة على الطرفين على السوية فتعلقه على احدهما ترجح بلا مرجح لامحالة

والقول بان الارادة صفة ترجح احد المتساويين على الاخر قول من غير تحصيل
معنى الارادة وتخصيص للقاعدة العقلية الضرورية وهى استحالة الترجح بلا
مرجح فان الارادة هى ما نجد من انفسنا عند الفعل من نزوع النفس اليه بعد
ميلانها الغريزى الى غايته مثلا العطشان يتصور ويدرك حاله والماء ويصدق
او يتخيل ان شرب الماء يناسب حاله فى دفع الالم من جهة العطش ويميل نفسه
الى دفعه الذى هو غاية الشرب ثم ينجذب الى الشرب وهذا هو الارادة
واين فيها من الترجيح بلا مرجح غير ان الممكن ربما يكون اعتقاده عاريا عن
المطابقة ولا ضير فيه لما كان فعله لغرض وداع وربما يعتقد المضرة فيه ولكنه
يرتكبه عنادا او مكابرة لغيره ويكون الداعى لفعله والغرض منه هو تلك المكابرة
والله سبحانه هو العالم الذى لا يعزب عن علمه مثقال ذرة والقادر الذى لا يخرج
عن قدرته مقدار حبة والجواد على الاطلاق الذى غرقت الكائنات كلها فى بحر
كرمه فهو البتة يراعى العاقبة الحميدة والحكمة البالغة والمصلحة الكلية الكاملة فى جميع
افعاله وخلقه وايجاده فيخلق على وفق حكمته والمصالح ترجع الى مخلوقاته ولا يستفيد
منها كمالا لم يكن فيه ولا يزيح بها نقصا او قصورا تمكن فيه بل مستفيد الكمال
والخير العام هو مخلوقاته وذلك لانه لو ترك الاولى بالنسبة الى جميع العالم فاما
ان يكون لعدم علمه به او لعدم قدرته عليه او لضنته وبخله وهو منزه عن كل ذلك
فيجب وقوعه بارادته واختياره وليس للاختيار معنى سوى ان يكون فعله بعلمه
وقدرته وارادته والوجوب بالاختيار لا ينافيه واختيار الواجب وعلمه وقدرته
وارادته وفعله غير معلل بخلاف الممكن اذ لما كان فعله فى درجة الجواز والامكان
فلا بد من مرجح خارج يمكن صدوره منه ويجب به والطرف المخالف فى نفسه
جايز ومقدور للواجب ممتنع من جهة الحكمة وهو كالوجوب بعد تحقق جميع ما لا بد
منه للممكن وعن هذا قالوا ليس فى الامكان ابدع مما كان وليس من ضرورة
الاختيار ان يكون الفعل دايما فى درجة الجواز بحيث يصح فى كل مرتبة فسخه وامضاؤه
وانما يتصور ذلك فيمن يكون فعله ناقصا معللا بغيره يجوز وقوعه ويجب بغيره
وينفسخ بانتفاء علته وزوالها وانما يتوهم ذلك من اختيار الممكن شيئا ثم فسخه

وتبدل

وتبدل عزمه فان ذلك انما هو من قصور علمه ونقصان كما لاته وليس ذلك
بداخل فى حقيقة الاختيار وقياس فعل الواجب على ذلك قياس الغايب على
الشاهد لما يشاهد من حال نفسه وبنى نوعه او جنسه وهو قياس فاسد
ثم فى تعليل افعال العباد ثلاثة مذاهب التعليل بامر مباين وهو مذهب
المعتزلة وعدمه مطلقا وهو مذهب الاشعرية والتعليل بصفاته
الكمالية وهو مذهب الحنفية وغيرهم من اهل الحقيقة على النحو الذى مر بيانه
وربما يلوح من المصنف الجنوح الى مذهب الاول وتابعه فى ذلك التفتازانى فكلام
السيد الشريف الفاعل المختار الحكيم لا يرتكب فعلا الا بعد تعلق داع وغرض به على
مذهب الحنفية او على مختار المصنف واما قول الاشعرية ان كون الفاعل حكيما لا
يقتضى ان يكون لداع وغرض بل على كون فعله مشتملا على حكمة ومصلحة فان
كان المراد منه اشتماله على النحو الذى ابليناه فمرحبا بالوفاق ولكنهم لا يقولون
به بل يقولون ان كل افعاله حكمة ومصلحة ولو عكس الامر لكان الحكمة فيه وانه ممكن
فهم وان اعترفوا بذلك لفظا لكنهم ينفونه معنى وحقيقة يقولون بالسنتهم ما ليس
فى قلوبهم ﴿ قوله ﴾ مى ان رجحان احداه وقد علمت ان الترجيح بلا مرجح
يؤدى اليه واخراج ترجح تعلق الارادة عن الكلية بعد تناولها نقض للكلية
العقلية وتخصيصها على طرف الوجود غير مستقيم بل المعنى وقوع احد طرفى
الممكن من غير مرجح محال سواء كان طرف الوجود او طرف العدم وسواء كان
ذلك تعلق الارادة او غيرها بعد استواء نسبتها الى الطرفين وامكان تعلقها على كليهما
على السواء فالقول بان ارادة الارادة عينها والارادة تترجح لذاتها او تعلق الارادة
ليس بموجود سفسطة فان مرجح الشيء كيف يتصور ان يكون عينه وكيف
ترجحها لذاتها بعد فرض تساوى نسبتها الى الطرفين وكون التعلق ليس
بموجود لا يغنيه عن العلة والقول ان نزاع الحكماء انما هو فى ترجح احد المتساويين
من غير مرجح لا فى ترجيح المختار احد المتساويين وجعله راجحا بالارادة فرية
بلا مرية وكيف يمكن ان يقال ان غيرهم يقولون بجواز ترجح من غير مرجح
﴿ قوله ﴾ قطعا للتسلسل قلت التسلسل انما يلزم لو لم يجز الرجحان من غير

مرجح فاذا جاز ذلك يترجح من غير مرجح ويكون موجودا من غير لزوم التسلسل والاحتياج الى الغير فانظر الى المصنف رحمه الله انه لما غشيه التعصب فاضمحل نور عقله وانتكس رأيه وقع فى تجويز مثل هذه السفسطة والله سبحانه المستعان ﴿ قوله ﴾ الفاعل هو المرجح كلام لا معنى له اصلا ﴿ قوله ﴾ انما اوردوا النع سند اللمنع قلت بل ادعوه بناء على ما هو المشحون فى الاوهام العامية ان الفاعل المختار فى امثال هذه الصور يرجح من غير مرجح وامتناعه بديهى ينبه عليه ما سلمتم دلالته على امتناع الترجح من غير مرجح وان كان مراذكم النقض بها فلنا منع التساوى وعدم المرجح فيها وعليكم البرهان على تخلف الحكم فيه ﴿ قوله ﴾ على انا نتبرع باثبات ما اوردوه سند اللمنع فى اثباته لينتهض نقضا للكلية التى يدعيها الحكماء بانه ان اريد الرجحان بحسب نفس الامر فهو باطل قطعا وربما يكون الطريق الذى يختاره الهارب مرجوحا مؤديا الى مسابع يكون فيها هلكه وان اريد بحسب الاعتقاد فربما يقع الافعال الاختيارية مع عدم علم بالرجحان كما فى الامثلة المشهورة وهم قد سلموا ذلك بقولهم ان غايته عدم العلم بالرجحان وقد عرفت فيما سبق ان الاعتقاد بالمعنى الاعم الشامل للتخيل وغيره فلا نسلم انتفاء تخيل الرجحان على الوجه الاجمالى حين سلوكه احد الطريقين وربما يقع ذلك لسهولته بالنسبة الى اضطرار الطبيعة واضطرابها وربما يكون لمكابرة اوغير ذلك وعلى اى حال لا يكون فيه ترجيح من غير مرجح على ان ما اعترفوا به هو عدم العلم بالرجحان وهو لا يستلزم عدم الرجحان فى اعتقاده منا ﴿ قوله ﴾ واذا عرفت هذه آه ولئن ثبتت فى زعمك فانما تصير به كمن بنى قصرا وهدم مصرا فانك خالفت البداهة فى امور وجوزت محالات تخاصم بها الجمهور ﴿ قوله ﴾ جئنا الى اثبات ما هو الحق آه ذهبت المعتزلة الى استقلال العبد فى افعاله وايجادها وخلقها من غير مدخل من الواجب سوى ايجاد قدرته الكافية وارادته الوافية وذهبت الاشاعرة ومن وافقهم الى انه ليس للعبد فيها تأثير سوى تعلق قدرته وارادته بها واسم الفعل لا يصدق عليها الا مجازا او يعبر عنها بالاكتساب قلت والكلام فى تصوير ذلك وتحصيل معناه قال ابن الهمام موجب

الجبر

الجبر المحض ليس سوى ان لاتاثير لقدرة العبد فى افعاله وهو باطل فيلزم منه
مثله وقولهم ان قدرة العبد تتعلق بالحركة لاعلى وجه التأثير فيها وهو الكسب
مجرد الفاظ لم يحصلوا لها معنى ونحن انما نفهم من الكسب التحصيل انتهى وذهب
ابو اسحاق الاسفرائنى الاستاذ من الاشاعرة الى تشريك الفاعلين فى اصل الفعل
وابو بكر الباقلانى الى التشريك فى الوصف ونحى نحوه المصنف وذهب ابن
الهمام الى تخصيص خلق الله بما سوى العزم المصمم ولهذه المذاهب الثلاثة
حظ صالح من القدر كما ان السابقون كفاءة كاملة للجبر ومذهب اهل الحق وهم
الحنفية والصوفية ان فعل العبد يصدر عنه بقدرته وارادته واختياره
وتاثير موهو فعله حقيقة ويصدق عليه اسم الفعل على الحقيقة ومع ذلك هو موجود
بايجاد الله سبحانه وخلقه على الاستقلال لان الممكن بماله من الجهات الفعلية والحيثيات
الوجودية انما يتقوم بوجود الواجب بالذات وقدرة العبد وارادته وافعاله
رشح واثار من صفاته تعالى واسمائه العلى قال الامام ابو جعفر الطحاوى رحمه الله
فى كتابه الذى صنفه فى بيان عقايد ابى حنيفة واصحابه رحمهم الله وافعال العباد هى
خلق الله تعالى كسب العباد وقال جنيد البغدادى رحمه الله سئل بعض العلماء
عن التوحيد فقال هو اليقين فقال السائل بين لى ما هو فقال هو معرفتك ان
حركات الخلق وسكناتهم هو فعل الله تعالى وحده لا شريك له فاذا فعلت ذلك فقد
وحدته وقال الواسطى لما كانت الارواح والاجساد قامتا بالله تعالى وظهرتا به لا
بذواتها كذلك قامت الخطرات والحركات بالله تعالى لا بذواتها اذ الخطرات
والحركات فروع الاجساد والارواح وقال ابو القاسم القشيرى فى رسالته صرح
بهذا الكلام ليعلم ان اكساب العبد مخلوقة لله تعالى هذا كلامه وليعلم ان قيام
الارواح والاجساد والحركات والخطرات بالله عز وجل ليس من جنس قيام
الاعراض بمحالها والصور بموادها فان ذلك حلول محال فى حق الملك المتعال
واتحاد وتجاور غير ذى بال وعلمت بذلك ان تاثير الممكن فى افعاله واصداره
لاثاره لاينافى صدورها عن الله تعالى بخلقه وايجاده بالاستقلال من غير مشاركة
شيء فيه واجتماع قدرة غير قدرة وارادة دون ارادة وهو سبحانه تام الخير

عام الفيض دائم العطاء فلا يتصور وجود شيء الا بخلقه وايجاده اذ لو لم يصدر
عنه شيء ما لتحقق جهة غير جهة وحيثية دون حيثية فينفسخ التمام وينثلم الوحدة
ويتطرق الاعدام ثم الفعل الاختياري هو الذي يكون مسبوقا بمباديه الاربع
من التصور بوجه ما والتصديق بفائدة ما وارادته وصرف القوى المودعة في
الاعضاء بتحريك العضلات وتمديد الاعصاب وليس من ضرورة اختيارية
الفعل ان يبقى في درجة الجواز في كل مرتبة وان يكون مباديه اختيارية كلها فان
صفة العلم والقدرة والارادة في شيء من المواد ليست باختيار الموصوف الا
ترى ان الله تعالى فاعل مختار بالاتفاق مع ان علمه وارادته وقدرته ليست صادرة
عنه بالاختيار ومستندة الى اختياره والا لتوقفت على العلم والقدرة والارادة
ولما تعلق علمه وقدرته وارادته في الازل بوجود شيء او عدمه لم يمكن خلافه
وذلك لا ينافي اختياره فيه وصدوره عنه بالاختيار والقول بان هذه الصفات
قديمة ازلية ولها تعلقات حادثة فيما لا يزال وهو مختار في تلك التعلقات سفسطة
بينة فانه لو كان الامر على ذلك لما كان له في الازل علم به ولا قدرة عليه ولا ارادة له
وليست التعلقات امورا تحدث عنه سبحانه شيئا فشيئا بل التعلق هو وصف
اعتباري ينتزع من صلبه بالنسبة الى متعلقاته منا ﴿ قوله ﴾ ثم مع ذلك آه
اعترض عليه بان خوارق العادات وعدم وقوع المرادات مع توافر الداعي
وسلامة الالات لا تنافي كون العبد هو الموجد لفعله الاختياري لجواز ان يكون
المؤثر قدرته واختياره لكن بشرط ان لا يريد الله تعالى عدم وقوع الفعل حتى
لو اراد العبد شيئا واراد الله تعالى خلافه يقع مراد الله تعالى لا مراد العبد لانتفاء
شرط تاثيره فلا يلزم من ذلك ان يكون فعله بخلق الله تعالى على ما هو المدعى
ولا يخفى انه على ذلك التقدير يتوقف على عدم ارادة الله تعالى وقوع الفعل
او عدمه وعدم خلقه او ضده فلا يكون قدرة العبد كافيا وبه يثبت المطلوب
والحق في البيان ما اسلفناه فخذ به وثوقا وقل جاء الحق وزهق الباطل ان الباطل
كان زهوقا ان كنت من اهله والا فدونك بخطرات وسلوسك فتلهج به ﴿ قوله ﴾
وايضا لا يمكن الحركات دليل اخر على كون افعال العبد بقصده واختياره مع

عدم كفايته بل احتياجه الى خلقه وايجاده سبحانه ورد بمنع لزوم العلم بتفاصيل ذلك ﴿ قوله ﴾ بمعنى استناده آه اعترض عليه بان الاستناد الى مخلوق الله تعالى لوكان كافيا فى كون الفعل مخلوقاله تعالى فهواعتراف بمذهب المعتزلة واغتراف من مشربهم فانه لاينافى كون العبد مؤثرافيه وموجداله والجواب عنه بان الاستناد لاعلى سبيل الوجوب لايمكن الافى الامور اللاموجودة واللامعدومة كالقصص لايسمن ولايغنى من جوع فان جواز ذلك وامكانه فيهابناء على تجويز الترجيح بلامرجح ولوصح فليجوز فى الامور الموجودة فيكون المكابرة على البديهة والمخالفة على الجمهور فى قليل ثم هذا القصص اما ان يكون داخلا فى ملكه تعالى اولايكون وعلى الاول يلزم تفويضه الى العباد وقطع تصرفه تعالى عنه بلااعدام والايجاد وعلى الثانى يلزم اثبات امرلايكون ملكاله تعالى بل يكون ملكالغيره وهل كانت الاستحالة الافى هذه القضية بل له ما فى السموات والارض ولايشرك فى حكمه احدا والحق ان المذهب اعلى كعبامن بناءه على امثال هذه الاراء الركيكة والاهواء السخيفة وانبل شاناواثبت مقاما ﴿ قوله ﴾ اذحينئذ يخرج من صنع العبد آه فيه نظر لان وقوعه لماكان بقدرة العبد وارادته كان بقصده واختياره ولاينافيه الوجوب بواسطة الاسباب المستندة الى الواجب اذلاشك فى كون الفعل الاختيارى مسبوقابمبادى غيراختيارية من تصور الامر الملايم واعتقاد الملايمة وانبعاث الشوق فان تصور الملايم واعتقادها غير مقدور فاذاتحققا من غير معارض فانبعاث الشوق بعد تحققهما لازم بالضرورة فيلزمه العزم ويلزم من ذلك انبعاث القوة المحركة بالضرورة لكن لايخرج الفعل عن كونه اختياريا فكل فعل يصدر عن فاعله بعد تحقق هذه المبادى فهواختيارى وكل مالايكون مسبوقا بهذه المبادى فهوليس باختيارى وتجويز ترك الفعل الاختيارى بعد حصول المبادى كتجويز ان يكون الممكن معدوما مع وجود ما تحقق علته والقول بانه بالنظر الى الاسباب القريبة اختيارى وبالنظر الى الاسباب البعيدة ليس باختيارى قول فاسد اذ ليس من ضرورة الفعل الاختيارى ان لايستند الى سبب غير اختيارى البتة بل الشيىء من غير الوجوب لايتصور وجوده

﴿ قوله ﴾ اذخلق القبيح ليس بقبيح وذلك لان الصادر من الخالق جهاته الوجودية وحيثياته الفعلية وهى ليست بقبيحة ولا القبح من اثر غيره او مشاركة فاعل اخر بل من بقائه فى حالته الاصلية من العدم واعتبر ذلك من الظل فان مايشاهد فيه من الظلمة بالنسبة الى المستضى لم يأت من جهة المضى ولا من غيره بل بقى على حالته الاصلية وعلى ذلك قوله تعالى فمنهم من هدى الله وكثير حقت عليه الضلالة وقوله فى قصة ابراهيم عليه السلام واذا مرضت فهو يشفين وقوله فى قصة الجن لاندرى اشرار يد بمن فى الارض ام اراد بهم ربهم رشدا وقوله ليجزى الذين اسئوا بما عملوا ويجزى الذين احسنوا بالحسنى وقوله مااصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك فان الضلالة والمرض والشر وعمل الاساءة والسيئة ليس بخارج من خلق الله تعالى وايجاده ولا واقعة بقدرة غيره ولكن لما كان المقدر المفروض الوجود غير قابل من الكمال الاعلى القدر المحدود لم يكن بد من وقوعه على ذلك النحو واما التقدير فهو على وفق الحكمة ومقتضى المصلحة ومراعات العاقبة الحميدة وهذا معنى مايقال ان الخيرات داخلة فى القضا والقدر بالذات والشرور بالعرض وماذكره المصنف ليس له معنى محصل ﴿ قوله ﴾ غير مسلمة قيل عليه هى مقدمة اجماعية مسلمة عند الخصم فلا وجه ولا حاجة الى منعها لان جميع المباحث السالفة انما كان لتحقيق كون فعل العبد اختياريا ورد بان كونها متفقا عليها بين الاشاعرة والمعتزلة لايقتضى كونها مسلمة عند المصنف فلعل الحنفية لايسلمونها وبان المقصود تزييف الدليل باصله والقدح فى جميع مقدماته ﴿ قوله ﴾ الا يرى ان الله تعالى يحمد على صفاته آه قيل عليه توضيحه سند المنع بذلك اعجب من منعه المقدمة الاجماعية فان كون صفات الله تعالى صفات كمال ومحمودا عليها ليس بالمعنى المتنازع فيه فانه قرر فى اول الفصل ان النزاع فى الحسن والقبح بمعنى استحقاق العبد المدح والذم فى الدنيا والثواب والعقاب فى الاخرة وكيف ذهل عن هذا ورد بان اعتبار الثواب والعقاب فى المعنى المتنازع فيه مخصوص بفعل المكلف واما فى غيره فالمعتبر فيه مجرد استحقاق المدح والذم ولاشك ان كل كمال محمود وكل نقصان مذموم وصرح بذلك السيد الشريف فى

وعليه قوله تعالى قل ان الله يضل من يشاء ويهدى اليه من اناب وليس المعنى ان الشر والقبيح غير مخلوق لله تعالى عما يقول الظلمون بل المعنى انهما مع كون وجودهما وتحقق ذاتهما بايجاد الله تعالى وخلقه ان قبحهما من عدم استعدادهما وتوجههما لنحو اخر من الوجود لا يكون معه قبح ونقص لبقائهما من بعض الجهات على الحيثية الاصلية التى هى العدم الذى لا يكن ان يكون اثر الفعل الفاعل ومتعلق الايجاد هذا *منه رحمه الله تعالى*

حواشي المواقف واعترى به هذا القائل في شرح المقاصد ﴿ قوله ﴾ في غاية التناقض قيل ليس فيه تناقض اصلا لان الحسن والقبح المسلمين عنده بمعنى صفة كمال ونقصان وما ينفيه من ان الفعل ليس حسنا ولا قبيحا لذاته او لصفة من صفاته بحيث يحكم العقل ان فاعله يستحق في الدنيا المدح او الذم وفي الاخرة الثواب او العقاب بل كل ما نص الشارع به او بدليله على استحقاق المدح او الثواب فحسن او الذم والعقاب فقبيح وليس للمخالف دليل يعتد به ولا منع يعول عليه اقول قد عرفت ان الخلاف بيننا وبين الاشاعرة ان المامور به هل هو حسن في نفسه قبل ورود الشرع والمنهى عنه قبيح كذلك بحيث لو روعى الحكمة والعاقبة الحميدة لم يمكن ورود الشريعة بعكس هذه القضية وان كان في نفسه ممكنا وغير واجب على الله ام ليس كذلك فقلنا نعم والاشاعرة لا فعندنا كل مامور به حسن وكل منهى عنه قبيح وان لم يرد به شرع ولا نطق به وحى لكن وجوب الحسن او مشروعيته وحرمة القبيح او منكريته لا يثبت الا بورود الشرع وهذا معنى قولنا ان العقل ليس بحاكم وانما الحاكم هو الله تعالى خلافا للمعتزلة ومن يحذو حذوهم وذلك ان حسن بعض الاشياء وقبحها عقلي خلافا للاشاعرة ومن وافقهم ومتعلق المدح والثواب هو كون الشيء محمودا كاملا ومتعلق الذم والعقاب هو كونه ناقصا مذموما فقول الاشعري كل مانص به الشارع او بدليله على استحقاق المدح والثواب فحسن او الذم والعقاب فقبيح ان اراد به ان ثبوت الحسن والقبح ليس في نفسه بل انما هو بنص الشارع فلو عكس الامر لكان بالعكس فبطلانه واضح مما بيناه سابقا وان اراد ان استحقاق فاعله الثواب في الاخرة او العقاب لا يعرف الا بنص الشارع فمرحبا بالوفاق فليس خصومهم في ذلك الا الذين يقولون ان العقل حاكم في الاحكام الشرعية وان زعم ان متعلق المدح والثواب والجهة الصالحة لشرعية الحكم غير الحسن الذي هو كون الشيء كاملا محمودا ومتعلق الذم والعقاب والجهة الصالحة لورود النهى هو غير القبح الذي هو كون الشيء ناقصا مذموما فليس لهم لذلك دليل يزاحم صرير باب او يصادم طنين ذباب وبراهين مذهبنا باهرة وحججه زاهرة لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ولا يتمكن المخاصم من منعه وقدحه

منا ومن الله التفضل والاحسان ﴿ قوله ﴾ وعند بعض اصحابنا بل كلهم كما مر
فى صدر الكتاب وانما الخلاف بين بعضهم فى تعلق الحكم قبل ورود الشرع
﴿ قوله ﴾ لان وجوب تصديق آه قيل عليه ان وجوب التصديق وحرمة
الكذب بمعنى جزم العقل بان صدقه ثابت قطعا ممالا نزاع فى كونه عقليا كالتصور
بوجود الصانع واما بمعنى استحقاق الثواب والعقاب فى الاجل فيجوز ان يكون
ثابتا بنص الشارع على دليله وهو دعوى النبوة واظهار المعجزة فانه بمنزلة
نص على انه يجب تصديق كل ما اخبر به ويحرم كذبه او بحكم الله القديم بوجوب
الطاعة الرسول غاية ما فى الباب ان ظهوره يتوقف على تكلم النبى عليه الصلوة
والسلام بعد ما ثبت صدقه بالدليل القطعى وفيه نظر اما اولا فلان وجوب
التصديق وحرمة الكذب اذا لم يكن الحسن والقبح عقليا كيف يجزم العقل به بل
لا طريق له اليه اصلا اذ يمكن على رايهم ورود الشرع بخلاف ما يدركه العقل
ومع جوازه ذلك لا يحصل الجزم قطعا واما ثانيا فلا نسلم ان اثبات المعجزة يتوقف
على اعتبار كونها بمنزلة نص فى ذلك واما ثالثا فلانه لا يتصور ثبوت الشرع
عندنا بحكم الله القديم لان المراد من ثبوته حصول العلم عند المكلف بانه
عند الله كذا لا ثبوته فى نفسه وانما هو بحكم الله القديم لا ثبوته عندنا وقال السيد
الشريف قدس سره ابتداء وجوب التصديق وحرمة الكذب بمعنى
الاستحقاق المذكور لا يجوز ان يكون ثابتا شرعا بنص الشارع سواء نص على
الحكم المذكور او على دليله اما الاول فلما مر واما الثانى فلان ثبوته بدليله
المنصوص انما هو بطريق الاستدلال وعلى تقدير التسليم لا نص من الشارع
على دليله سوى اظهار المعجزة لصدق دعواه النبوة وهو ليس بنص بمعنى
خطاب الشارع الموجب لكون الحكم شرعيا ولا خفاء ان اثبات المعجزة لدعوى
النبوة لا يتوقف على اعتبار كون المعجزة بمنزلة النص وايضا نحن نجد من
انفسنا ان من ادعى النبوة واظهر المعجزة على صدق دعواه ثم كذب فى بعض
اقواله قصدا بلا تعريض مدعيا انه حكم الله تعالى بانه ليس كذلك يستحق العقاب
ولا شك ان المنازع فى مثله مكابر وبهذا التقرير يكون الجواب المذكور على

طرف

طرف انتهى وهو كلام حسن واف فى رد ماقيل ولى كلام اخر اثبتّه فى ناظورة الحق وفى حواشى شرح العضدية ومن سره ان يقف عليه فليرجع اليه ﴿ قوله ﴾ وكذلك امتثال اوامر النبى آه قيل عليه الوجوب بمعنى اللزوم العقلى ثابت بالادلة القطعية وبمعنى استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك ثابت بنص الشارع على دليل كما مر وبقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول بعد ماعلم وجوب الامتثال بمعنى اللزوم العقلى الذى هو غير المتنازع فيه كما علم لزوم تصديق ماقامت عليه الحجة العقلية فى المسئلة الهندسية ثم استحقاق الثواب والعقاب امر اخر يثبت بحكم الشارع فى الشرعيات ولا يثبت فى الهندسيات ورد بانه لادليل اصلا على لزوم امتثال اوامر النبى عليه السلام لزوما عقليا ولا على لزوم الصدق على خبره عقليا خصوصا على راى الاشاعرة بانه لالزوم عقلا بين الدليل العقلى ومدلوله ثم الكلام بعد ذلك فى الوجوب شرعا هب انه لزم امتثال اوامره لزوما عقليا فبم يثبت وجوب تصديق قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول شرعا وليس الكلام الافيه والحق فى هذه المسئلة ماقررناه فى كتبنا ﴿ قوله ﴾ فان الاصلح واجب آه قيل عليه لاخفاء فى انه لامعنى للوجوب عليه تعالى بمعنى الثواب على الفعل والعقاب على الترك فلا يتصور الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه ورد بان الثواب والعقاب لايعتبران بالنظر اليه تعالى فى هذا المعنى على ما اعترف به فى شرح المقاصد وجعل الوجوب على الله تعالى على مذهبهم فرع الحسن العقلى على ان بطلان قولنا ورعى فى نفسه لايدل على عدم قول صاحبه وعدم اعتقاده اذ يكون ذلك لغفلة اوعناد وحمية والقول بان معنى الوجوب عندهم بمعنى لزومه عقلا فليس هذا مذهبا للمعتزلة وان مال كلام بعض المتاخرين منهم اليه وبان معناه مايحمد على فعله ويذم على تركه عقلا فمعنى الخلاف انه لايستحق عندنا الذم بترك فعل اصلا ويستحق بترك بعض الافعال عندهم فليس بشىء فان ذلك ماذكره المصنف من التناقض فى قول الاشعرى ﴿ قوله ﴾ اذا كان جميع اجزائه حسنا قيل عليه اذا كان الشيء حسنا بجميع اجزائه كان حسنا لعينه وجعله حسنا باعتبار الجزء مجرد اصطلاح ورد بانه لم يرد بذلك ان يكون حسنا فى نفسه بل ماكان حسنا باعتبار معنى فيه على مايرشد

اليه تفسيره بقوله بمعنى انه لا يكون جزء واحد منه قبيحا لعينه فانه اذا كان قبيحا لعينه لم يمكن اتصافه بالحسن باعتبار جزء اخر فيه لاستحالة صدق الضدين وبالجملة انه يكون فى هذا القسم جزء منه حسنا لمعنى فى نفسه ويكون الاجزاء الاخرى حسنة لهذا المعنى فى ذلك الجزء وتكون فى نفسها غير متصفة بالحسن والقبح ﴿قوله﴾ وكذا القبيح آه قيل عليه مقتضى تقسيمه ان القبيح قد يكون قبحه بجميع اجزائه ولا وجود لذلك وهو ممنوع ﴿قوله﴾ سقوط التكليف وعلى ذلك حمل عبارة فخر الاسلام سقوط هذا الوصف وان كان ظاهرها الاشارة الى الوصف لان الساقط حالة الاكراه هو كون الاقرار مأمورا به لا حسنه فانه باق على حاله حتى لو صبر عليه حتى قتل كان ماجورا لو قد يمنع ذلك ﴿قوله﴾ كالتصديق والمعتبر منه فى الايمان على ما ذكره المصنف امر اختيارى هو نسبة الصدق الى المخبر اختيارا حتى لو وقع فى القلب صدق المخبر ضرورة من غير ان ينسبه اليه اختيارا لم يكن ذلك تصديقا ايمانيا انتهى وهو غير التصديق الميزانى الذى هو حصول صورة التاليف ووقوع نسبة الصدق الى المخبر فى القلب من غير اختيار وهذا هو مراد السيد الشريف قدس سره فيما بينه بان التصديق الميزانى هو قبول لوقوع النسبة اولا وقوعها والتصديق الايمانى هو قبول نبوة محمد صلى الله عليه وسلم والزام متابعته على نفسه فى جميع ما اخبر به وبينهما بون بعيد فجعلهما واحدا وهم شديد والقصر على المغايرة باعتبار عموم المتعلق وخصوصه تقصير فلا تكن من القاصرين وذهب الشيخ العلامة نظام الدين عبد الرحيم الهروى الى انه لا بد فى الايمان من التسليم الذى هو فعل اختيارى لانه رأس العبادات واساس المشروعات وقد تعلق به التكليف اولا وبالذات وقد قال الله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما وقال وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ومنع حصول التصديق الميزانى للكفار المعاندين مكابرة وعناد والقول بان كفره باعتبار عدم الاقرار باطل فان منهم من يقر بلسانه ويصدق بجنانه ولكن يابى عن الايمان انفة وحمية كما يقال فى ابى طالب انه كان يصدق بحقية نبوة محمد عليه

السلام

السلام ويعترف بصدقه ومع ذلك يانف عن اتباع اليتيم الذي رباه و تعيير قريش
به و بتركه لملته وجد عليها اباه وقال (شعر) والله لن يصلوا اليك بجمعهم * حتى اوسد
في التراب دفينا * فاصدع بامرك ما عليك غضاضة * وابشر بذاك وقر منه
عيونا * ودعوتني وزعمت انك ناصح * ولقد صدقت وكنت ثم امينا *
وعرضت دينا لا محالة انه * من خير اديان البرية دينا * لولا الملامة اوحذار
مسبة * لوجدتني سمحا بذاك مبينا * وكما روى عن الحرث بن عثمان بن
نوفل بن عبد مناف انه اتى النبي عليه السلام فقال نحن نعلم انك على الحق ولكنا
نخاف ان اتبعناك وخالفنا العرب وانما نحن اكلة راس ان يختطفونا من ارضنا فنزل
قوله تعالى اولم نمكن لهم حرما الآية وعن مقاتل ان ابا جهل طاف بالبيت ذات ليلة
ومعه الوليد بن المغيرة فتحدثا في شان النبي صلى الله عليه وسلم فقال ابوجهل
والله لاعلم انه لصادق فقال له مه وما ذلك قال يا ابا عبد الله سيء كنا نسميه في صباه
الصادق الامين فلما تم عقله وكمل رشده نسميه الكذاب الخاين والله لاعلم انه لصادق
قال فما منعك ان تصدقه وتؤمن به قال يتحدث عني بنات قريش اني قد اتبعت يتيم
ابي طالب فنزل لقولها افرأيت من اتخذ الهه هواه واضله الله على علم الاية والقول
بان ذلك لاستكباره عن الاذعان وعدم رضاه بالايمان اقرار باعتبار التسليم فان
الاستكبار وعدم الرضاء هو عدم التسليم ومن ذلك تكفير بعض المصدقين
المقرين بما يصدر عنه من امارات الانكار وعلامات الاستكبار على ان التكفير
من وجد فيه التصديق المعتبر في الايمان والاقرار باللسان بصدور علامات
التكذيب انما هو قضاء لا ديانة فانه مؤمن عند الله تعالى وانما نجعله كافرا و نجرى
عليه احكام الكفار اتباعا للظاهر والله يتولى السرائر ولم يذهب احد من اصحابنا
الى اعتبار امر زائد على التصديق والاقرار في حقيقة الايمان وجودى او عدمى
هو انتفاء تلك الامارات مثلا وتحقيق المقام ان التصديق يطلق بحسب اللغة
على معان ثلاثة ما هو الماخوذ من الصدق الذي هو وصف المخبر يتعلق به
ويصادق وصفه وحقيقته الاذعان بانه مخبر عن كلام واقعي وامر ثابت في نفس
الامر وما هو الماخوذ مما هو وصف نفس الخبر وقول المخبر يتعلق به وبصدقه

وحقيقته ان تذعن بان معنيه صادق ومطابق للواقع وبالجملة هو ان تنسب القائل او القول باختيارك الى الصدق وتنقاد له وهذا هو التصديق الايمانى الذى اعتبر فيه الاذعان اى الخضوع والذل وانقياد الباطن وتسليم القلب من قولهم ناقة مذعان اى منقادة سلسة الرأس وهذان المعنيان متلازمان فى الوجود والعدم بيد ان صدق الخبر اولى والمخبر ثانوى وليس المعنى ان التسليم امر خارج عن التصديق وركن اخر من الايمان وذلك لانه من باب التفعيل ومن ضرورته النسبة الى المأخذ بالاختيار ثم يؤخذ من هذا التصديق اولا وبالذات بتنقيص معناه بطرح النسبة المذكورة على ماهو المعروف من وجوه الاشتقاق وثانيا وبالعرض من الصدق الذى هو مأخذه يتعلق بنفس القول ويحصل قبل حصول المعنى الاول وحقيقته حصول صورة التاليف ووقوع نسبة الصدق فى القلب وهذا هو التصديق الميزانى الذى يورد فى اوائل كتب المنطق ولم يكتف به فى الايمان احد سوى التفتازانى وقنع به فى الايمان بما جاء به الرسول عليه الصلوة والسلام ونسب جملة الائمة المحققين المتقدمين وهذا اى المتاخرين الى الوهم حيث قال وجعله مغايرا للتصديق المنطقى وهم وحصوله للكفار ممنوع الى اخر ما قال وقد عرفت فساده ثم لما توجه عليه الاشكال فى التكليف به والامتثال لان التكليف انما يرد بالافعال الاختيارية التى يتمكن العبد من الامتثال بها والتصديق الميزانى ليس كذلك تمحل فى دفعه بان الامر بالايمان يصح باعتبار اشتماله على الاقرار وصرف القوة وترتيب المقدمات ورفع الموانع واستعمال الفكر فى تحصيل تلك الكيفية ونحو ذلك من الافعال الاختيارية كما يصح الامر بالعلم والتيقن ونحو ذلك وانت تعلم ان الايمان نفسه مأمور به وورد التكليف به اولا وبالذات دون رفع الموانع وترتيب المقدمات وكيف يصح ان لا يكون التصديق مأمورا به خصوصا على راى من لم يعتبر الاقرار جزءا من الايمان وما ذكره من الاستشهاد بالعلم وكونه مأمورا به كما فى قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا هو واعلم ان الله عزيز حكيم غير ناهض بالشهادة له فان العلم المامور به فى خطاب الشارع هو التصديق الايمانى والمصنف وان طال نزاعه فى اثبات التسليم مع

الشيخ

للمصنف رحمه الله تعالى * شعر * نظام بى نظام اركافرم * خوانند * چراغ كذب را نبود فروغى * مسلمان خوانمش زيرا نباشد * دروغى را مكافات جز دروغى * منه رحمه الله تعالى *

الشيخ نظام الدين الهروى وادى الى ملادى اليمن المشاهنات الا انه نزاع
لفظى فانه لا ينكر كون التصديق الايمانى هو نسبة الصدق الى المخبر بالاختيار
وذلك هو الذى عبر عنه الهروى بالتسليم والمراد التسليم الباطنى وليس
المراد انه امر زائد على حقيقة التصديق وركن اخر منه وكون هذا النزاع
لفظيا من هذه الجهة لا من حيث ان التصديق الميزانى هو المركب من التصورات
الثلثة والحكم ومن جعل التصديق الايمانى عين المنطقى جعله نفس المركب من
الامور الاربعة ومن جعله غيره جعله جزءا منه فانه سفسطة هذا والله الهادى الى
الصواب ﴿ قوله ﴾ ولا كذلك سائر الافعال فصار التفاوت فى مراتب الا
فعال الحسنة بكونه ركنا اصليا لا يحتمل السقوط وهو التصديق وكونه ركنا زائدا
يحتمل السقوط وهو الاقرار وبكونه غير ركن منه وهو الاعمال وهى ايضا متفاوتة
فى كونها حسنة لعينها لا تشبه الحسن لغيره اصلا وهو الصلوة وكونها حسنة لمعنى فى نفسها
تشبه الحسن لغيره كالزكوة والصوم والحج وكونها حسنة لغيرها ﴿ قوله ﴾
فارتفع الوسايط آه ولانه لا دخل فيها لقدرة العبد واختياره فلم يجعل الحسن
باعتبارها وذلك لان الوسايط هى الحاجة والشهوة وشرف المكان لا دفع الحاجة
وقهر النفس وزيارة البيت فانها نفس تلك العبادات فكيف تكون وسايط
حسنها لا يقال الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان الحاجة وما بعدها
ليست كذلك لانا لا نسلم ان الواسطة يجب ان تكون متصفة بما يتصف به
ذو الواسطة بوساطتها الا ترى انهم اعتبروا فى حسن الجهاد كفر الكافر
﴿ قوله ﴾ فصارت تعبدا محضا آه قيل وذلك لانها حسنة
بالغير الا انه لا اعتبار لحسن ذلك الغير حتى انه فى حكم العدم فصار كل منهما كانه
حسن لا بواسطة امر فجعل بهذا الاعتبار من قبيل الحسن لمعنى فى نفسه فههنا مقامان
احدهما ان هذه الافعال ليست حسنة بالنظر الى انفسها بل بواسطة امور يعرف العقل
انها المطلوبة بالامر والمتصفة بالحسن وثانيهما انه لا عبرة بهذه الوسائط وانها فى حكم
العدم حتى كان المقصود بالامر هو نفس الافعال التى ورد الامر بها ولو رده السيد الشريف
قدس سره بان هذا يقتضى ان لا يكون لهذا القسم حسن اصلا لا لمعنى فى نفسه ولا
لمعنى فى غيره اما الاول فظاهر فانه ليس له حسن بالنظر الى نفسه على ما فسره القائل

واما الثانى فلان حسن الوسايط اذا لم يعتبر وجعل حسنها كالعدم فلولى ان لا يحسن الغير بسببها فيكون قوله فصار كل منها كانه حسن لا بواسطة فى غاية الركاكة وكلام المصنف رحمه الله فى غاية البراءة عنه حيث لم يجعل الامور حسنة بالغير بل قال يشبه ان يكون حسنها بالغير لكن ارتفع الوسايط فصار تعبدا محضا لله تعالى وحينئذ يتوجه عليه ما اورده بقوله يرد عليه وجوابه ماذكره من الوجهين لا ماذكره هذا القائل لعدم استقامته انتهى لا يقال هذا انما يلزم اذا كان حسن الوسايط ساقطا من كل وجه وليس كذلك يدل عليه ❁قوله❁ فبالنظر الى هذا المعنى آه لانا نقول حسنها ان كان باعتبار بقاء الحسن فلا تكون الواسطة ساقطة والا فلا يكون حسنا اصلا على انه مخالف لكلام المصنف حيث يدل على ان ثبوت الحسن له فى نفس الامر بالغير وكونه حسنا لمعنى فى نفسه على سبيل التشبيه على عكس ماذكره المصنف ولا يقال ان عدم الحسن له بالنظر الى نفسه عدمه اذا نظر الى خصوص ذلك الفعل وقطع النظر عن كونها عبادة مامورا بها فلا ينافى حسنها باعتبار كونها عبادة مامورا بها ومعنى جعل حسن الوسايط كالعدم جعلها مضمحلا فى جنب هذا الحسن لانه لا يلايم كلامه ولا سيما فى ماسياتى وجعلت من قبيل الحسن لمعنى فى نفسه لا بمجرد كونه مامورا به ❁قوله❁ يرد عليه اجيب عنه بان حسن هذه العبادات الثلاث وان كان لغيرها بدلالة العقل الا ان ذلك الغير فى حكم العدم بناء على ماذكرنا فصارت كانها حسنة لا بواسطة امر خارج عن ذاتها فالحقت بما هو حسن لعينه كالصلوة وجعلت من قبيل الحسن لمعنى فى نفسه لا بمجرد كونه مامورا به كما هو مذهب الاشعرى ولا يخفى ركاكة هذا الجواب لانه اذا جعل الامر الذى كان الحسن لاجله كالعدم ولم يعتبر كونه مامورا به فبأى شيىء يكون حسنا حتى يلحق بالحسن لمعنى فى نفسه ولا يندفع به الاشكال الوارد على تقسيم الحسن لمعنى فى نفسه على هذه الاقسام ❁ قوله ❁ لكونه مامورا به اه بان يكون جهة حسنه كونه مامورا به لا غير فلو ورد به النهى لكان قبيحا ويكون كونه منهيا عنه جهة قبحه ويصح عنده ورود الامر بما هو قبيح بحكم العقل والنهى عما هو حسن كذلك واما نحن معاشر الحنفية فلا نجعل جهة الحسن كونه مامورا به والقبح كونه منهيا عنه بل انما نستدل بذلك على انه حسن فى نفسه وقبيح وان لم ندرك

الجهة

الجهة الصالحة لذلك ولا يمكن العكس ❁ قوله ❁ يقتضى كونه عدلا واحسانا قيل عليه لا نزاع للاشعرى فى كون العدل عدلا والاحسان احسانا قبل الشرع وانما النزاع فى كونه مناط المدح عاجلا والثواب آجلا وليس بشيء فان مقصود المصنف فى هذا المقام ليس الا ان ورود الامر بشيء يدل على حسنه وكونه عدلا واحسانا سواء كان ذلك الحسن مناط المدح والثواب اولا ولا ريب فى دلالة الاية على هذا المقصود واما كون الحسن مناطا للمدح والثواب والقبح مناطا للذم والعقاب فقد بين فى محله وكشف عنه الغطاء بيانا تميز به الصواب والخطاء ❁ قوله ❁ فالامر بالزكوة قيل عليه لا نسلم انه امر مطلق بل العقل قرينة على انه امر بها لدفع حاجة الفقير ونحوه ورد بان العقل انما يكون قرينة على ذلك فى بدء الملاحظة واما بعد التامل فيعلم ان حسن الواسطة ساقط عن درجة الاعتبار فلا قرينة فيه لانعزال العقل عن كونه قرينة لذلك ❁ قوله ❁ فلا يحتاج الى الوضوء لان افتقار الصلوة الى الوضوء لكونه طهارة لا لكونه عبادة ولا يتوقف على النية الا وصف كونه عبادة ❁ قوله ❁ من القسم الاول وهو الحسن لمعنى فى نفسه والضرب الاول منه ما لا يقبل سقوط التكليف بحال ❁ قوله ❁ ويصرف عنه ان دل الدليل على احتمال سقوط التكليف به كالصلوة او على كونه شبيها بالحسن لغيره كالزكوة او على كونه حسنا لمعنى فى غيره كالجهاد ❁ قوله ❁ اى الذى لا يقبل اه الاولى ان يذكر هذا بعد قوله يتناول الضرب الاول لو اورد عليه بانه مخالف لما فى سائر الكتب من ان الامر المطلق يقتضى حسن المامور به لمعنى فى نفسه من غير تعرض لعدم احتمال سقوط التكليف ولما ذكره شراح كلام فخر الاسلام من ان المراد من الضرب الاول من القسم الاول هو ما يحسن لعينه حقيقة لا ما الحق به حكما وهو الشبيه بالحسن لمعنى فى غيره كالزكوة والمراد بالضرب الثانى ما يكون حسنا لمعنى فى غيره وبان قوله لان كمال الامر يقتضى اه دليل لتناول الامر المطلق للضرب الاول وقوله وكونه عبادة اه دليل آخر فى هذا المدعى ولا خفاء فى عدم دلالته على عدم احتمال سقوط التكليف به بل انما يدل على كونه حسنا لمعنى فى نفسه ورد بان اقتضاء الامر المطلق لحسن المامور به لمعنى فى نفسه

بجامع عدم احتمال السقوط والظاهر من كلام فخر الاسلام ويحتمل الضرب الثانى بدليل ان يكون قسما من القسم الاول كما حمل عليه المصنف لا قسيماله كما حملوه وبان فى تغيير الاسلوب فى قوله وكونه عبادة دون ان يقول ولان كونه آه اشارة الى ان ذلك دليل على اقتضائه الحسن لمعنى فى نفسه فحسب ولذلك فسره المصنف رحمه الله بقوله اشارة الى الحسن لمعنى فى نفسه ❁ قوله ❁ وفى الثانى يوجب آه على خلاف فخر الاسلام حيث قال الامر المطلق فى اقتضائه صفة الحسن يتناول الضرب الاول من القسم الاول لان كمال الامر يقتضى كمال صفة المامور به وكذلك كونه عبادة يقتضى هذا المعنى ويحتمل الضرب الثانى انتهى ❁ قوله ❁ والفرق بينهما وهو ان المقتضى مقدم على الامر بان يكون حسنا فى نفسه اى مع قطع النظر عن تعلق الامر به وقبله لان الامر لا يتعلق الا بما هو حسن والموجب متأخر عنه يوجبه الامر من جهة كونه مامورا به فلا يكون الا بعد ورود الامر به لكن حسن العبادة بما هى عبادة ليس حسنا اوجبه الامر وانما هو حسن ثبت لها لكونها مامورا بها فان حسن المامور به عندنا من مدلولات الامر وانما يكون حسن العبادة من موجبات الامر بناء على ما ذهب اليه الاشعرى من نفى الحسن العقلى فلعل الاحسن عبارة فخر الاسلام رحمه الله فتامل ❁ قوله ❁ فصل هذا الفصل لبيان قسم ثالث من الحسن ويسمى الجامع لانه يجتمع فيه الحسن بعينه والحسن لغيره باعتبارين كطهر المحلوف باداته فانه بعد ما كان حسنا لنفسه صار حسنا لغيره ايضا احترازا عن هتك حرمة اسم الله تعالى ونظير ذلك المرءة الجميلة اذا تزينت استزادت حسنا ومن تفاريع هذا ان وجوب ادا العبادة يتوقف على القدرة الممكنة التى بها يتمكن العبد من ادائها توقف وجوب السعى على وجوب الجمعة فيكون حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته ❁ قوله ❁ لانه لا يليق من الحكيم اذ الابتلاء انما يتحقق فيما يفعله العبد باختياره فيثاب عليه او يتركه باختياره فيعاقب به واذا كان بحال لا يمكن وجود الفعل منه كان مجبورا على تركه فيكون معذورا فلا يتحقق معنى الابتلاء وحكمة التكليف وقوله تعالى ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به استعاذة عن تحميل ما لا يطيقه من العقوبات النازلة على من قبلنا الا عن تكليفه به ووافقنا فيه المعتزلة بناء على وجوب الاصلح

عليه

عليه تعالى عنه عندهم ❊ قوله ❊ وهو غير واقع فى انه ممتنع آه اعلم ان مالا يطيقه العبد على مراتب مايمتنع فى ذاته كجمع النقيضين وخلق القديم ممالا يتعلق به القدرة اصلا ومايمكن فى نفسه ولكن لايتعلق به القدرة الحادثة اصلا كخلق الجسم اوعادة كحمل الجبل والصعود الى السماء ومايمكن صدوره من العبد الا انه امتنع لسبق القول وجرى القضاء ومضى القدر بان يتعلق علم الله تعالى وارادته وقضاؤه على خلافه ولاخلاف لاحد فى جوازه عقلا ووقوعه شرعا كما ان الاول لايقع ولايجوز وفاقا وانما الخلاف فى النوع الثانى فقالت الاشعرية يجوز عقلا اذ العباد ماليكه فيفعل مايشاء ويحكم مايريد ولايقع لقوله تعالى لايكلف الله نفسا الا وسعها ويريد الله بكم اليسر ولايريد بكم العسر وماجعل عليكم فى الدين من حرج واما قوله تعالى انبؤنى باسماء هؤلاء فليس بتكليف بل خطاب تعجيز وقالت الحنفية لايجوز عقلا ولايقع شرعا لان قضية الحكمة تاباه ولكن هذا مذهب المتأخرين منهم واما المتقدمون فلا يتخطون عن حدود الشرع فى امثاله ولايتصرفون فى معانى الايات لعدم تعلق الحكم الناجز به والشرع لم يتكلم فى جوازه وعدمه حتى يكون اعتقاده داخلا فى عقد الدين ❊ قوله ❊ واقع عند الاشعرى ولعل نسبة ذلك اليه بناء على مذهبه من القول بالجبر فى خلق الافعال وكونها غير واقعة بقدرة العباد اصلا فيكون التكليف بها تكليفا بالمحال ولايخفى عليك انه غير مختص بايمان ابى جهل بل جميع التكاليف على ذلك الرأى كان تكليفا بالمحال نعم ذهب بعض اصحابه كابى المعالى الجوينى وفخر الدين الرازى وغيرهما الى ان تكليف ابى لهب بالايمان تكليف بالمحال لذاته اذ من جملة ماعلم مجيئه انه لايومن وتكليفه بان يصدقه فى ان لايصدقه ويذعن ماوجد فى نفسه خلافه مستحيل بالذات قطعا ولا محالة انه خلاف النص والاجماع ولو سلم الامتناع بالذات فهو اذعانه بخصوص انه لايؤمن وانما يكلف به اذا وصل اليه بخصوصه وهو ممنوع وتبابه ودخوله النار لايدل على تابيد كفره وسوء خاتمته لاحتمال ان يدخلها بكبيرة يرتكبها بعد الايمان وان يكون لسبب اخر بل لمحض الابتلاء وان كان مطيعا وهذا وان لم يجز شرعا ولكن يمكن ان يجوزه ابولهب ولايستبعده هذا

﴿ قوله ﴾ قلنا لكن للعبد آه اعتراف بان العبد غير قادر في فعله وانه غير صادر من تاثيره فيه وانما معنى كون العبد قادر الافعاله مصدر الها باختياره باعتبار ان القصد اختياري ومآله الى تخصيص خلق العبد وايجاده بالقصد على ما ذهب اليه ابن الهمام وليس هذا الجواب على طبق ما فصلنا في المقدمات الاربع فانه كان محصلها اثبات التاثير للعبد في الامور التي ليست بموجودة ولا معدومة على العموم في الافعال والاطلاق في التاثير واذ كان مفيدا في الجواب مع دونه وركاكته في الباب ولا على مذاق ما مشى اليه السلف الصالحون من الحنفية وغيرهم وهو ان العبد مختار في افعاله وانها صادرة عنه باختياره وواقعة بفعله وتاثيره والذي هو من خواص الواجب هو الخلق والايجاد وافادة الوجود ولكن فعل العبد وتاثيره هو بعينه خلق الله تعالى وايجاده لما تقرر في مقره ان تقوم الممكن في ذاته وصفاته وافعاله وسائر جهاته انما هو بالواجب فان كل حيثية من حيثياته الفعلية وكل جهة من جهاته الوجودية راجعة الى الله تعالى وصايرة اليه سبحانه الا الى الله تصير الامور وقد صرح الامام ابو جعفر الطحاوي رحمه الله في عقيدة ابي حنيفة واصحابه ان فعل العبد هو خلق الله تعالى ﴿ قوله ﴾ جواب عن دليل الاشعري اه دليل اخر له انما يدل على ان ما علم الله انه لا يقع بخلاف الاول فانه عام يتناول ما علم الله انه يقع ﴿ قوله ﴾ والعلم تابع للمعلوم اه تمهيد وتوطية لبيان ان تعلق علم الله تعالى بشيء لا يوجب كونه غير مقدور لان العلم تابع للمعلوم بمعنى ان المعلوم اصل في الموازنة ومناط للمطابقة وليس المراد من هذا الكلام ان العلم لا يتعلق الا بعد الوقوع على ما توهم حتى يرد عليه ان علم الله تعالى ازلي والمعلوم حادث فيما لا يزال وقيل عليه لا حاجة اليه في الجواب بل يكفي فيه ان الوجوب والامتناع بواسطة علم الله تعالى واخباره لا يوجب كون الفعل غير مقدور للعبد لان الله تعالى يعلم انه يؤمن او لا يؤمن باختياره وقدرته فيعلم ان له اختيارا وقدرة في الايمان وعدمه وكذا الحال في الاخبار ورد بان في هذا الجواب اعترافا باعتبار تبعية العلم للمعلوم اذ لو كان الامر بالعكس بان يكون العلم سببا موثرا وعلة موجبة الوقوع وعدمه مثلا لا يبقى للعبد اختيار اصلا ولنا في هذا الباب كلام اخر اوردناه في

تصانيفنا

تصانيفنا ﴿ قوله ﴾ اى عن ان آه فسره بهذا الان الامكان الذاتى غير كاف فى كونه مقدور اللعبد وتوجيه هذا الدليل للاشعرى بان اباجهل مكلف بالايمان وهو تصديق النبى عليه السلام فى جميع ما علم مجيئه به ومن جملة ذلك انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدق فى ان لا يصدقه وهو محال فيلزم وقوع التكليف بالممتنع بالذات فضلا عما لا يطاق مناقض لما سبق من المصنف من ان التكليف بالممتنع لذاته غير واقع اتفاقا منا ومنه ثم الجواب عنه بان تكليفه بجميع ما انزل الله انما كان قبل الاخبار بانه لا يؤمن وبعده هو مكلف بما عدا التصديق بانه لا يصدقه سفسطة لان الايمان لا يختلف باختلاف الاشخاص والازمان لانه حقيقة واحدة بل الجواب ان الايمان تصديق النبى صلى الله عليه وسلم فى جميع ما جاء به من عند الله تعالى وهو امور لا تحصى فيكفى فيه الاجمال لكن لو دعى داع الى الالتفات الى التفاصيل وجب فى الجمع اعطاء حكمه واياء حظه من التصديق فيجوز ان يكون مجيئه عليه السلام بعدم تصديق ابى جهل غير معلوم له ﴿ قوله ﴾ وعنده آه نقض لدليل الاشعرى بانه يلزم عليه ان يكون جميع التكاليف تكليفا بما لا يطاق لانه لا مدخل لقدرة العبد فى افعاله اصلا ﴿ قوله ﴾ على ان الاصلح واجب على آه اى الاصلح للعبد عليه سبحانه اذ لا نزاع بيننا وبينهم فى وجوب الاصلح الاحسن بالنسبة الى كل الكائنات عنه سبحانه بعلمه وارادته وقدرته واختياره قال المصنف فى تعديل العلوم ان افعاله تعالى يترتب عليها الحكم على سبيل اللزوم عقلا بمعنى عدم جواز الانفكاك تفضلا لا وجوبا وقال ابو المعين فى تبصرة الادلة ان ارسال الرسل عند اصحابنا فى حيز الواجبات لا بمعنى انه وجب على الله تعالى بايجاب احد او بايجابه على نفسه بل بمعنى انه من مقتضيات الحكمة متحقق الوجود ويستحيل ان لا يوجد ما كان وجوده من مقتضيات الحكمة والى هذا القول ذهب جميع من يقول بالحسن والقبح العقليين وابو العباس القلانسى من اصحاب الحديث هذا كلامه وقال ابو البركات فى عمدة العقايد هو فى حيز الممكنات بل فى حيز الواجبات هذا ولا شك ان الوجوب بالاختيار لا ينافى الاختيار وهذا هو المذهب المقرر عند الحنفية شكر الله مساعيهم وبالجملة ان الاصلح يجب عنه

سبحانه بعلمه وارادته وقدرته وجوده وكرمه ويكون فى فعله منعما متفضلا ومحسنا
لا مؤديا حقا عليه للعبد بحيث لو لم يفعله لكان ظالما جائرا كما ذهب اليه المعتزلة
فيما اوجبوه على الله تعالى عما يقوله الظالمون ﴿ قوله ﴾ لانه قد ينفك اه قيل
عليه هذا مصادرة على المطلوب اذ ليس المدعى الا ان المحتاج الى القدرة
هو وجوب الاداء لا نفس الوجوب قال السيد الشريف كون وجوب الاداء مشروطا
بالقدرة بناء على ان نفس الوجوب مستلزم لوجوب الاداء فمنع ذلك وبينه بان
نفس الوجوب ينفك عنه وجوب الاداء الذى هو التكليف فلا يكون نفس
الوجوب تكليفا ولا مستلزما له فلا يكون مشروطا بالقدرة ﴿ قوله ﴾ شرط لاداء
كل اه اى لوجوبه ﴿ قوله ﴾ فامكان القدرة لا حاجة فى استخراج هذه الخلافية
الى التزام القدرة المتوهمة والحق انها غير كافية لصحة التكليف ولكن العلماء
استحسنوا الديانة بالوجوب فى هذه المسئلة احتياطا لان اثبات شيء ليس عليه
اولى من ان يترك ما عليه ولهذا لم يكن عاصيا بترك الشروع فى الجزء الاخير
اتفاقا ذكره السيد الشريف ولم يعتبروها فى الحج بلا زاد وراحلة وفى صوم الشيخ
الفانى وعلى الركوع والسجود فى المقعد وزوال العمى مع كونها اقرب من
امتداد الوقت ولم يوثر وا فيها طريقة الاحتياط للحرج وقيل لتعذر القضاء
فى هذه الصور لان الغرض من اعتبار امكان القدرة وجوب القضاء وهو متعذر
لان جميع سنى العمر بعد الوجوب وقت الاداء والشيخ الفانى ان قدر على
القضاء بعد الافطار والفدية لم يكن فانيا هو وكذا المقعد والاعمى اذا صار قادرا
بصيرا متى وجب عليه الجمعة لم يجب عليه قضاء ما صلى سابقا ﴿ قوله ﴾ كما فى
مسئلة الحلف اه هذا من رد الخلافية الى الخلافية فان زفر رحمه الله لا يسلم ذلك
ايضا بل يشترط امكان البر عادة كما شرطوا امكانه عقلا والتفصيل ان ابا حنيفة
ومحمدا رحمهما الله شرطا فى الانعقاد امكان البر وكونه متصور الوجود عقلا
وزفر رحمه الله مع ذلك شرط امكانه عادة خلافا لابى يوسف رحمه الله فانه لا
يشترط اصلا لا عادة ولا عقلا ففيما حلف والله ليقتلن زيدا عالما بموته يحنث عند
الائمة الثلاثة خلافا لزفر لامكانه عقلا وامتناعه عادة وغير عالم بموته لا يحنث

خلافا

خلافا لابي يوسف رحمه الله وان كان القتل ممتنعا في هذه الصورة عادة وعقلا فانه
لايشترط الامكان وذلك لان انعقاد اليمين في هذه الصورة على ازالة الحيوة
السابقة على الموت وقد زالت بالموة فلا يتصوروا عادتها بخلاف الصورة
الاولى فان انعقادها على الحيوة التي يخلقها الله فيه بعد ذلك وهو ممكن البتة
والمسئلة شهدت بان الائمة العظام متفقون على القول بامتناع اعادة المعدوم
بعينه وان عاند اخلاف اهل الكلام وجادلوا فيه بالباطل ولااعتدا دبهم وحجتهم
داحضة عند ربهم ﴿ قوله ﴾ اذ لو كانت سابقة زمانا آه ولو وجدت بعد الفعل
لم يكن مقدورا بمعنى مايصح ان يتعلق به القدرة ويصح صدوره بتاثيرها
على ماذهب اليه الاشاعرة والحق ان القدرة ليست صفة مؤثرة وانما هي صفة
مصححة للصدور عن المحل ولو سلم فالفعل بعد الوجود مقدور بمعنى الصادر
بالقدرة والفاعل قادر عليه مصدر له ﴿ قوله ﴾ يناقض آه لان الزاد
والراحلة ليست عبارة عن سلامة الاسباب والالات بل هما من قبيل الاسباب اذ لايتم
البيت سبب الحج الابهما ﴿ قوله ﴾ مايوجب اليسر على الادآء وجه بان على
للظرفية بمعنى في كما في قوله تعالى ودخل المدينة على حين غفلة من اهلها وقوله
ماتتلوا الشياطين على ملك سليمان اي في ملكه على ماصرح به في مغني اللبيب
وغيره لان اليسر والعسر انمايكونان على العبد قال الله تعالى عسير على
الكافرين غير يسير وقيل والاظهر ان يقال يسر الاداء على العبد بعد
ماثبت الامكان بالقدرة الممكنة كرامة من الله تعالى ومنة منه مرة اخرى ﴿ قوله ﴾
نوع نظر اجيب عنه بالتزام الفوات في صورة الهلاك فانه لامحذور فيه لانه
مافوت على احد ملكا ولايد ابل المال حقه ملكا ويدا وانما حق الفقير في ان
يعين محلا للصرف اليه ولصاحب المال الخيار في اختيار ماشاء من المحال
والزكوة من المامورات المطلقة لاتستلزم الفور فلا يأثم بالتأخير وبان معنى
انقلاب اليسر الى العسر انه وجب بطريق ايجاب القليل من الكثير يسرا
وسهولة فلو اوجبناه على تقدير الهلاك لوجب بطريق الغرامة
والتضمين فيصير عسرا وليس المراد ان نفس اليسر يصير

عسر افانه محال عقلا فليتامل انه الميسر لكل عيسر ❁ قوله ❁ فعلى التراخى اوليس مراد الحنفية من التراخى ان موجب الامر الاتيان متراخيا عن الوقت الذى ورد فيه الامر حتى يلزم عليهم ان لا يتحقق امر التراخى ولو بقرينة اذ لم يات امر قط يوجب التاخير عن ذلك الوقت وان يتحقق الراسطة بين الفور والتراخى بل مرادهم انما هو ماذكره المصنف وهو موجب اللفظ وقضية البرهان ❁ قوله ❁ وقسم اخر مشكل اوليس المراد من اشكال عدم العلم بحاله بل المراد فضله من وجه لعدم استغراق افعاله اوقاته دون وجه لانه لايسع فيه الاحج واحد والمراد من المساوات مساواته من كل وجه من الفضل فضله ومن كل وجه فلا وجه لاعتبار العلم فى التقسيم بان يقال اما ان يتضيق الوقت اولا والثانى اما ان يعلم فضله كالصلوة واما ان يعلم مساواته فانه ليس بشيء ❁ قوله ❁ ظرف للمودى لاحاطته به وفضاء عليه وشرط الاداء لتوقفه عليه مع عدم دخوله فيه وتاثيره فى وجوده وليس شرطا للمودى لعدم اختلاف نفس الهيئة باختلاف الوقت بل انما يختلف صفة لاداء والقضاء ❁ قوله ❁ وسبب الوجوب اه هذا مذهب بعض المتاخرين من مشايخ ماوراء النهر بمعنى انه مترتب عليه كانه الموثر فيه بالنظر الينا تيسيرا من الله تعالى للعباد بربط الاحكام بالاسباب الظاهرة كالملك بالشراء والمذهب المنصور الذى يتطرد عليه الادلة ويتعا ضده الكتاب والسنة هو ماذهب اليه ائمتنا الاولون ومشايخنا السابقون ان سبب وجوب العبادات هو نعم الله المترادفة علينا قال الشيخ عبد العزيز فى الكشف اما المتقدمون من اصحابنا رحمهم الله فقالوا سبب وجوب العبادات نعم الله تعالى على كل واحد من عباده فانه تعالى اسدى الى كل واحد منا من انواع النعم مايقصر العقول عن الوقوف على كنهها فضلا عن القيام بشكرها واوجب هذه العبادات علينا بازائها ورضى بها شكرا لسوابغ نعمه بفضله وكرمه وان كان بحيث لايمكن لاحد الخروج عن شكر نعمة وان قلت مدة عمره اوطالت وهذا لان شكر النعمة واجب بلاشك عقلا اونصا على ماقال تعالى ان اشكر لى ولوالديك وقال عليه الصلوة والسلام من ازلت

اليه

اليه نعمة فليشكرها فى نصوص وردت فيه وكل عبادة صالحة لكونها شكر النعمة
من النعم وقد ورد النص الدال على كون العبادة شكرا وهو ما روى انه عليه
الصلوة والسلام صلى حتى تورمت قدماه فقيل ان الله قد غفر لك ما تقدم من
ذنبك وما تاخر قال افلا اكون عبدا شكورا اخبر انه يصلى لله تعالى شكرا على ما انعم
عليه ثم نعم الله تعالى على عباده اجناس مختلفة منها ايجاده من العدم وتكريمه بالعقل
والحواس الباطنة ومنها الاعضاء السليمة وما يحصل له بها من التقلب والانتقال
من حالة الى ما يخالفها من نحو القيام والقعود والاضطجاع ومنها ما يصل اليه من
منافع الاطعمة الشهية والاستمتاع بصنوف الماكولات ومنها صنوف الاموال
التى بها يتوصل الى تحصيل منافع النفس ودفع المضار عنها فعلى حسب اختلافها
وجبت العبادات فالايمان وجب شكر النعمة الوجود وقوة النطق وكمال
العقل الذى هو انفس المواهب التى اختص الانسان بها من بين سائر الحيوانات
وغيرها من النعم فالوجوب بايجاب الله تعالى لكن بالعقل يعرف ان شكر المنعم
واجب فكان النعم معرفا له وجوب شكر المنعم بواسطة آلة المعرفة وهى العقل
وهذا معنى قول الناس ان العقل موجب اى دليل معرف لوجوب الايمان
بالنظر فى سببه وهو النعم بالعقل ووجبت الصلوة شكر النعمة الاعضاء السليمة
فيعرف بما يلحقه من المشقة قدر الراحة التى ينالها بالتقلب على حسب ارادته
اذ النعمة مجهولة فاذا فقدت عرفت ووجب الصوم شكر النعمة اقتضاء الشهوات
والاستمتاع بها مدة فيعرف بما يقاسى من مرارة الجوع وشدة الظماء فى الهواجر
قدر ما يتناول من صنوف الاطعمة الشهية والاشربة الباردة ووجبت
الزكوة شكر النعمة المال فيعرف بما يجد طبيعته من المشقة فى زوال
المحبوب الى من لا يتحمل له منة ولا يكثر له عددا ولا يطمع منه مكافات
قدر ما خول من اصناف المال واولى من البسطة فى فنونها وجب الحج شكرا
للنعمة ايضا فان الله تعالى لما اضاف البيت الى نفسه كرامة له واظهار الشرفه
وصار امان الآتى لحرمته فوجب زيارته اداء لشكر هذه النعمة وتحصيلا للامان
من النيران ويعرف بمقاساة شدايد السفر قدر التقلب فى النعم فى حالة

الاقامة بين الاهل والاولاد فثبت بما ذكرنا ان اسباب هذه العبادات النعم والى هذا الطريق مال صدر الاسلام ابواليسر وشيخ الاسلام علاء الدين صاحب الميزان من المتاخرين والله اعلم انتهى ما فى الكشف الكبير بعبارته ويدل على ذلك قوله تعالى خالق كل شئ فاعبدوه وقوله سبحانه يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم لعلكم تتقون الذى جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم وقوله جل ذكره يا ايها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء الى غير ذلك من الايات البينات والحجج الواضحات ۞ قوله ۞ لقوله تعالى اقم الصلوة آه دلالته على المدعى تتوقف على كون اللام للتعليل وهو ممنوع فان اللام الجارة ترد على معان كثيرة وجعل البيضاوى وغيره فى هذه الاية للتاقيت وقال مثلها فى لثلاث خلون وفى القاموس بمعنى بعد وقالوا بمعنى عند كتبته لخمس خلون وتسمى لام التاريخ وقال ابن الهمام وهو استعمال محقق فى اللغة يقال فى التاريخ باجماع اهل العربية خرج لثلاث بقين ونحوه وعلى ذلك قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن وهو المفهوم من قوله عليه السلام فى حديث جابر هذا حين دلكت الشمس فيكون المعنى بعد زوال الشمس وبه قال ابن عباس وابن عمر وابو برزة الاسلمى من الصحابة وابو جعفر محمد بن على الباقر والحسن البصرى وقتادة والضحاك واختاره ابن جرير وهو رواية عن ابن مسعود رضى الله عنه وفى رواية عنه انه فسره بغروب الشمس وقال حين غربت هذا حين دلكت اخرجه محمد بن الحسن فى كتاب الاثار عنه واليه ذهب مجاهد وعبد الرحمن بن زيد بن اسلم واخرج الطحاوى عن ابى هريرة فانه لما سئل عن الصلوة الوسطى قال سا اقرء عليك القران حتى تعرفها اليس يقول الله عز وجل فى كتابه اقم الصلوة لدلوك الشمس الظهر الى غسق الليل المغرب ومن بعد صلوة العشاء العتمة ويقول وقران الفجر ان قران الفجر كان مشهودا ثم قال حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى هى العصر هى العصر قال الشيخ سيف الدين ابو المعين النسفى فى طريقة الخلاف ان اللام فى قوله تعالى اقم الصلوة

لدلوك

و قوله تعالى لا هن حل لهم ولا هم يحلون لهن ٭ منه رحمه الله تعالى

لدلوك الشمس وقوله عليه الصلوة والسلام صوموا لرؤيته ليست للتعليل لانها لاتصلح لذلك اذ هي داخلة على الروية دون الوقت وهي ليست بعلة بالاجماع فما لم يدخل فيه اولى ان لايكون علة فان قلتم المراد ما يثبت بالروية وهو الشهر قلنا اتعنون به ان الوقت الذي وجدت فيه الرؤية سبب لصوم جميع الشهر ام تعنون ان كل يوم سبب على حدة للصوم فان قلتم بالاول فقد اقررتم ببطلانه وان قلتم بالثاني فكيف عبر بالرؤية عن هذه الاوقات وهل في اللفظ ماينبئ وضعا اودلالة ان يذكر الرؤية ويراد منها جزء من يوم يوجد بعد ثلاثين يوما اوعشرين يوما من وقت الروية فان قلتم نعم فقد ادعيتم مايعرف كل جاهل ببطلانه وان قلتم لا فقد ابطلتم الاستدلال بالخبر وكذا في قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس اليس تعنون بهذا ان العلة هي وقت الدلوك ام جزء واحد من الزمان هو معدوم عند الدلوك فان قلتم بالاول فقد تركتم مذهبكم وان قلتم بالثاني فنقول اي دلالة في الدلوك الذي هو فعل الشمس في زمان مخصوص على زمان اخر يوجد بعده من غير تعيين بل على اجزاء متجددة يتعين بعضها سببا عند اتصال الاداء به على ماهو المذهب عندكم افيه دليل على مازعمتم من حيث العقل ام من حيث اللغة فاي الامرين ادعيتم كلفتم ببيانه ولن تقدروا عليه ثم قال ورود الحديث لبيان ان الصوم المامور به في الشهر يوءدى فيه بعدد ايامه في الزيادة والنقصان لا لبيان السبب ومجى اللام للوقت كثير شايع في الشرع واللغة قال عليه الصلوة والسلام المستحاضة تتوضاء لكل صلوة اي لوقت كل صلوة وقالت الخنساء تذكرني طلوع الشمس صخرا واذكره لكل مغيب شمس اي لوقت مغيبها هذا ولا يرد عليه ان وقت الرؤية والدلوك ليس بوقت للصوم والصلوة لما مر ان اللام لام التاريخ بمعنى عند وهو المراد من التوقيت

فيكون المعنى بعد الرؤية والدلوك ﴿ قوله ﴾ الى الاختصاص الكامل ويكفى فيه الظرفية ﴿قوله﴾ لكن مجموعها لو سلم ان هذه الامور تفيد الظن فانما يفيد المجموع القطع اذا استند الحجية الى المجموع من حيث هو مجموع كالخبر المتواتر واما اذا كان كل منه دليلا على حدة فلا ولهذا لايصح الترجيح بكثرة الادلة

❁ قوله ❁ ولتغيرها حيث يصح في وقته الكامل ويكره في الناقص وتفسد في غير ذلك وفيه نظر اذ لانقص في الوقت حقيقة لانه وقت كسائر الاوقات وانما يتطرق النقص للاركان والاعمال لوقوعها مشابهة بعبادة الكفار لغير الله تعالى ولذلك ورد النهي عن الصلوة في الاوقات المكروهة ويرد عليه ايضا من صار اهلا لصلوة وقت مكروه فحسب ثم لم يصلها فيه فلا يجوز قضاؤها في وقت مكروه مثله فان السبب في حقه لا يمكن جعله كل الوقت حين خرج اذ لم يدرك مع الاهلية الا ذلك الجزء بخلاف ما لو قضى ما قطعه من النفل المشروع فيه في وقت مكروه حيث يخرجه عن العهدة وان كان اثما لان وجوبه ضرورة صيانة المودى عن البطلان ليس غير والصون عن البطلان يحصل مع النقصان على ان من ضرورته تحمل مايلزمه من النقص هذا على انهم انما جعلوه سببا لنفس الوجوب والتغير هو الاداء او المودى ❁ قوله ❁ ولتجدد الوجوب آه احتجاج بالدوران وقد حكم عليه في ركن القياس بالبطلان وعند من اعتبر الاحتجاج به صحيحا فمفاده انما هو الحسبان لان دوران الشيء مع الشيء امارة لكون المدار علة الدائر هذا ❁ قوله ❁ ولبطلان التقديم عليه آه اي تقديم الصلوة عليه لا وجوبها فانه مما ليس في وسعه ❁ قوله ❁ فان التقديم على الشرط آه دفع لما يقال ان بطلان التقديم لا يدل على السببية لجواز ان يكون ذلك لكونه شرطا فقط قيل عليه بطلان تقديم المشروط على شرطه ضروري واظهر من بطلان تقدم المسبب على سببه لجواز ان يثبت الشيء باسباب شتى ورد بان صحة الاداء لا تتوقف على شرط نفس الوجوب كما لا تتوقف على شرط وجوب الاداء ولما ثبت بطلان التقديم على الوقت علم انه لانتفاء السبب ولا يخفى مافيه وبان التوارد في السبب باطل على ما بين في محله بانحائه الثلاثة بلا ريب واللازم الاعم لازم للاعم نعم يجوز ان يكون البطلان لكون الوقت شرطا للاداء وجوابه ماذكره صاحب الكشف بان احتمال الشرطية قايم الا ان الادلة السابقة ترجح جانب السببية كالاشتراك يصلح دليلا على احد مدلوليه بمعونة القرينة وانت خبير بما فيه ❁ قوله ❁ وان لم يكن مؤثرا في ذاته بل ليس بمؤثر اصلا

وماذكره

وماذكره من المعنى ليس هو معنى التاثير فى شيء ❁ قوله ❁ كالنار فى الا
حراق آه النار موثرة حقيقة عند الحنفية وسبب الاحراق طبعا وهو لاينافى
استقلال البارى تعالى فى الخلق والايجاد اصلا وهذا من المسائل التى خالفهم
الاشعرية كما ان الحال على هذا المنوال فى خلق الافعال قال الشيخ احمد السر
هندى فى المكتوب الثمانين ومأتين المختار تاثير القدرة الحادثة فى اصل الفعل
ووصفه معا اذ لامعنى للتاثير فى الوصف بدون التاثير فى الاصل ولامحذور فى
القول بالتاثير وان كبر ذلك على الاشعرى اذ التاثير فى القدرة ايضا
بايجاد الله سبحانه كما ان نفس القدرة بايجاده تعالى ايضا ومذهب الاشعرى
داخل فى دائرة الجبر فى الحقيقة اذ لا اختيار عنده حقيقة ولاتاثير اصلا هذا كلامه
ثم بين الفرق بين المذاهب بما حاصله ان المذهب الحق ان العبد فاعل باختياره
وموثر فى فعله حقيقة وينسب الفعل اليه حقيقة وان مذهب الاشعرى ان قدرة
العبد مدار محض والفعل ينسب اليه حقيقة وان لم يكن الاختيار والفعل ثابتا له
حقيقة وان مذهب الجبرية نفى الفعل عن الفاعل حقيقة ونفى الاختيار والقدرة
حقيقة وان مذهب المعتزلة ان افعال العباد حاصلة بقدرة العبد وحدها وهو
مستقل فيها هذا وقال ابن الهمام المحقق رحمه الله ان القول بان تعلق قدرة العبد
بالفعل لاعلى وجه التاثير هو الكسب مجرد الفاظ لم يحصلوا لها معنى ونحن
انما نفهم من الكسب التحصيل وليس هو الا الادخال فى الحصول والموجب للجبر
المحض ليس سوى القول بانه لاتاثير للعبد فى فعله وهو باطل لامحالة ❁ قوله ❁
اشتغال ذمة المكلف والذمة هى العهد ونقضها يوجب الذم قال الله تعالى لايرقبون
فى مؤمن الا ولا ذمة اى عهد او قال عليه السلام وان ارادوكم ان تعطوهم ذمة الله
فلاتعطوهم والمراد بها فى الشرع نفس ورقبة لها ذمة وعهد سابق وهى محل
الوجوب وبها يثبت الاهلية قال الاخسيكثى فى اصوله الادمى يولد وله ذمة صالحة
للوجوب له وعليه باجماع الفقها وقال فى التحقيق حتى يثبت له ملك الرقبة
وملك النكاح بشراء الولى وبتزويجه اياه ويجب عليه الثمن والمهر بعقد الولى
وهو رد لما ذكر بعض من لم يشم رائحة الفقه فى مصنفه فى اصول الفقه ان تقدير

المال فى الذمة لامعنى له وان تقدير الذمة من الترهات التى لاحاجة فى الشرع والعقل اليها بل الشرع مكنه بان يطالبه بذلك القدر من المال فهذا هو المعقول عرفا وشرعا فقال الشيخ رحمه الله هى ثابتة بالاجماع فمن انكرها فهو مخالف للاجماع انتهى كلام التحقيق ويريد ممن لم يشم رائحة الفقه فخر الدين الرازى امام المتكلمين والاشتغال يحصل بقيام الاهلية وصلوح المحل وانعقاد السبب وهذا نفس الوجوب ويترتب عليه وجوب الاداء وللاول تقدم فى اعتبار العقل وسبق فى الملاحظة وعلية للثانى فانه لو لم يكن نفس الوجوب سابقا فاى شىء يجب اداؤه وهذا هو مراد صاحب الكشف من قوله اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهنى ووجوب الاداء عبارة عن لزوم اخراج ذلك الفعل الى الوجود وهو فى محاذات وجوب الثمن بالشراء ووجوب ادائه بعد المطالبة وليس المراد منه تصور من عليه الوجوب او تصور احد غيره ولان المراد يجب وقوعه بدون ان يجب ايقاعه من المكلف بل هما شيئان فى اعتبار العقل مع نسبة الترتب بينهما وقد يقال ان وقت الواجب فى الصلوة لما كان موسعا لم يعتبر فى نفس الوجوب زمان معين بل اكتفى بزمان ما تحقيقا لمعنى التوسعة بخلاف وجوب الادا حيث اعتبر فيه زمان معين وهو عند الشروع او حين تضيق الوقت وما قيل ان الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل او اداء المال فى زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب الاداء لزومه فى زمان مخصوص ليس بشيء لبعده عن قصد القوم لان ما ذكره ليس فرقا بين نفس الوجوب ووجوب الادا بل بين وجوب الادا باعتبار الزمان مطلقا ومقيدا ❁ قوله ❁ وايضا اشارة الى افتراقهما فى الوجود ❁ قوله ❁ لعدم الخطاب قيل عليه يلزم ان لا يكون صوم المريض والمسافر ادا للواجب واتيانا بالمامور به ورد بان نفس الوجوب ثابت فى حقهما بتحقق السبب وهو نعم الله تعالى او الوقت وانما اللازم من انتفاء الخطاب انتفاء وجوب الاداء وقوله تعالى فعدة من ايام اخر تاخير الاداء الى وقت اخر ولا نسلم انه غير مامور به وما قيل ان عند الشروع يتوجه الخطاب ويلزمه الادا كما فى الواجب المخير مبنى على عدم الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء على ما ذهب اليه الشافعية وبعض

الحنفية

الحنفية وانت تعلم ان ذلك بعد الاعتراف بالفرق بينهما فى الواجب المالى بان
الواجب هو المال والاداء فعل فى ذلك المال مما ليس ينبغى اذ نقول ان الواجب هو
الصلوة والاداء فعل فى تلك الهيئة بلا فرق وكون المال امرا موجودا فى الخارج بنفسه
لا يفيد لان تعلق الوجوب بنفس المال مما لا يتصور بل تعلق حق البايع هو نفس
وجوبه والاداء فعل فى هذا الحق ❁ قوله ❁ من وجوب الاصل الذى هو نفس
الوجوب ولا بد من ان يكون ذلك ثابتا حتى يتصور وجوب ادائه واداوه
❁ قوله ❁ لما ذكرنا من عدم الخطاب لان خطاب من لا يفهم لغو قيل عليه اللغو
انما يلزم ان لو كان مخاطبا فى حالة النوم مثلا وليس كذلك بل هو مخاطب بان يفعل
بعد الانتباه ورد بان الخطاب انما يكون بفهم المخاطب ولا فهم له حالة النوم ونفس
الوجوب ثابت فى تلك الحالة ومعنى خطاب المعدوم انه يتوجه اليه الخطاب
السابق على وجوده بعد دخوله تحت الوجود وثبوت الاهلية له لبقاء الشريعة الى
قيام الساعة ثابتة فى الصحف وفى اذهان الحفاظ وثبوت امره صلى الله عليه وسلم فى
حق من وجد بعده ليس باعتبار اللفظ الصادر من فيه صلى الله عليه وسلم بل
باعتبار وصول اللفظ الدال على المعنى الذى يدل عليه لفظه صلى الله عليه وسلم على
ان هذا يجعله العرف نفس لفظه صلى الله عليه وسلم
فقد صدر امره عليه السلام اياه وبلغ اليه وهو موجود فاهم لخطابه ومتمكن من امره
وان لم يكن كذلك فى عصره عليه السلام ❁ قوله ❁ ثم اذا كان الوقت اه هذا
الاستدلال اورده المصنف رحمه الله لاثبات مذهبه الذى اختاره وهو ينتهض
حجة لما ذهب اليه الائمة المتقدمون والفقهاء المحققون من ان الوقت ليس بسبب
للوجوب على ما فصلناه فى ناظورة الحق وغيرها ❁ قوله ❁ فالجزء الذى اتصل
به الاداء ولا يخفى عليك ان هذا يلزمه كون الصلوة التى هى المسبب عن الوقت
معرفا لسببه وهو عكس الموضوع وقلب المجموع ومفوت للمقصود الذى هو
التعريف بما هى علامة له هذا على انه لا تقدم للجزء المقارن له عليها ❁ قوله ❁
فان اعترض الصحيح انه وقت كسائر الاوقات لا نقصان فيه ولا فساد وانما
النقصان فى العمل لوقوعه مشابها لعمل عبدة الشمس لمقارنته الغروب فلا يرد
انه لو ترك بعض الواجبات صحت الصلوة مع نقصانها ويتادى بها الكامل لان

ترك الواجب لايدخل النقص فى الاركان ولان الكافر والمجنون والصبى والحايض اذا صاروا اهلا فى الجزء المكروه وقضوا فى وقت مكروه لا يجوز مع ان السبب فى حقهم ليس الا الجزء الذى ادركوه مع الاهلية وذلك لان الثابت فى ذمتهم كامل اذ لا نقص فى الوقت نفسه بل المفعول فيه يقع ناقصا غير ان تحمل ذلك النقص ضرورى لو ادى فيه لانه مامور بالاداء فيه فاذا فات الوقت عدم الضرورة فلا يخرج عن عهدته الا بكامل بخلاف ما لو قضى فى وقت مكروه ما قطعه من النفل المشروع فيه فى وقت مكروه حيث يخرج عن العهدة وان كان اثما لان وجوبه لضرورة صيانة المؤدى عن البطلان وهو يحصل مع النقصان وكذا سجدة التلاوة وصلوة الجنازة لانه مخاطب بالاداء موسعا ومن ضرورته تحمل مايلزمه من النقص لو ادى عند التلاوة والحضور ❁ قوله ❁ لما كان الوقت آه قيل عليه كلمة لما ليست فى موقعها اذ لا معنى لسببية الاول للثانى ورد بمنع معنى السببية فى لما بل هو بمعنى اذا يدل على مقارنة امر لامر ولو سلم فالاتساع سبب لجواز شغل الوقت بالاداء على انه يجوز ان يكون الجواب قوله فيعفى وقوله جاز يكون صفة لقوله متسعا لا جواب لما ❁ قوله ❁ واما الفجر فان آه قيل عليه شغل كل الوقت على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الاداء الكامل معتذر على ما ذكره فعند الاتيان بالعزيمة اعنى شغل كل الوقت بالاداء يلزم احتمال اعتراض الفساد بالضرورة ورد بان مراده من الاقبال على الصلوة هو استيعاب الوقت بالصلوة والمراد من اعتراض الفساد بالطلوع والغروب وقوع الاداء مشابها لعبادة الكفار لوقوعه خارج الوقت ولا يكون مخالفا لمقتضى كلام القوم الذى هو وقوع بعض الاداء فى وقت مكروه كما بعد طلوع الشمس وما قبل المغرب وقد يفرق بينهما بان فى الطلوع دخولا فى الكراهة وفى الغروب خروجا عنها ولو بان العصر يخرج الى ما هو وقت فى الجملة بخلاف الفجر ❁ قوله ❁ فكل الوقت سبب آه يخالف ما تقرر عندهم ان ما هو سبب للاداء هو سبب للقضاء والا لم يكن قضاء لما سبق من الواجب بل اداء لما وجب بسبب اخر وما قيل

❁ قوله ❁ فوجب القضاء بصفة الكمال لانه لما صار دينا فى الذمة ثبت بصفة

الكمال

الكمال لان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه شبيها بعبادة الكفار فاذا مضى خاليا عن الفعل زالت محليته وبقيت سببيته فكان الوجوب ثابتا بسبب كامل كذا حققه شمس الائمة السرخسي وابن الهمام رحمهما الله ❁ قوله ❁ وقت الغروب اشارة الى ماذكره في شرح الوقاية من انه يصح قضاء الفوايت بعد العصر الى المغرب ويدل عليه حديث عائشة رضي الله عنها في صحيح مسلم انما نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يتحرى طلوع الشمس وغروبها قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لاتحروا بصلوتكم طلوع الشمس ولاغروبها فتصلوا عند ذلك ولعل المراد هو الصحة مع الكراهة لاحاديث في الصحيحين تقتضي كراهة الصلوات فيها وقال ابن الهمام وهي ان كانت لنقصان في الوقت منعت ان يصح فيه ماتسبب عن وقت لانقص فيه لانه وجب كاملا فلا يتادى ناقصا وصرح الزيلعي بعدم الصحة ❁ قوله ❁ لم يتعين بتعينه نصا بان يقول عينت هذا الجزء للاداء وقيل بان يقول عينت هذا الجزء للسببية وقال السيد الشريف هذا ليس يستدعي لان تعيين كون الجزء للسببية ليس في وسع العبد ❁ قوله ❁ فتعين فعلا كالخيار آه قيل بان يؤدي الصلوة في اي جزء يريد فيتعين بذلك الفعل ذلك الجزء وقتا لفعله كما في خصال الكفارة فان الواجب احد الامور من الاعتاق والكسوة والاطعام لايتعين شيء منها بتعيين المكلف قصدا ولا نصا بل يختار ايها شاء فيفعله فيصير هو الواجب بالنسبة اليه قال السيد الشريف قدس سره هذا الحصر لم يقع في موقعه لاقتضائه ان يكون المؤدي بعينه هو الواجب وليس كذلك بل الواجب هو احد الامور يتادى به لاشتماله على الواجب وكذا قوله ويتعين بفعله في الموضعين ليس كما ينبغي ❁ قوله ❁ ومعرف بالوقت آه اختلف شراح كلام فخر الاسلام في تفسير قوله لانه قدر وعرف به فبعضهم جعله من المعرفة واخرون من التعريف واليه ذهب المصنف رحمه الله حيث قال الامساك عن المفطرات آه قيل عليه دخول الوقت في تعريف الصوم لادخل له في المعيارية الا ان يتكلف بان يكون المراد الدخول على وجه مخصوص وهو ان يكون الامساك الشرعي مقارنا لجميع اجزاء النهار

غير زايد ولا ناقص وهذا يقتضي المعيارية ورد بانه لما كان الصوم عبارة عن
الامساك المذكور على الوجه المخصوص يكون النهار معيارا له بلا تكلف اصلا
﴿ قوله ﴾ وسبب للوجوب قال في التقويم شهود الشهر سبب الا ان الدليل
قام لنا باباحة الاكل ليالي الشهر كله وانه لا يكون فيها الصوم فعلم ان المراد بالشهر
ايامه وقال شمس الائمة السرخسي السبب مطلق شهود الشهر على ما هو الظاهر
من النص والاضافة فان الشهر اسم للمجموع الا ان السبب هو الجزء الاول منه
لئلا يلزم تقدم الشيء على سببه ولهذا يجب على من كان اهلا في اول ليلة من الشهر
ثم جن قبل الصباح وافاق بعد مضي الشهر حتى يلزمه القضاء ولهذا يجوز نية
اداء الفرض في الليلة الاولى مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب كما اذا نوى
قبل غروب الشمس وسببية الليل لا تقتضي جواز الاداء فيه كمن اسلم في اخر الوقت
وايضا قوله عليه السلام صوموا الرؤيته يدل على ذلك اذ ليس المراد حقيقة الرؤية
اجماعا بل ما يثبت بها وهو شهود الشهر ولا جهة للتعبير بالرؤية عن الجزء الاول من
كل يوم وكل من هذه الوجوه وان امكن دفعه الا انها امارات تفيد بمجموعها رجحان
سببية شهود الشهر مطلقا ويؤيده قوله كون سبب الوجوب خارجا عن محل الاداء
لوجوب تقدم السبب على المسبب فلو كان اول جزء من كل يوم سببا لوجوبه
لم يكن الايام معيارا للصوم والاجماع على خلافه ﴿ قوله ﴾ فيه نظر اجيب عنه
بان الكلام في المريض الذي لا يطيق الصوم ويتعلق الرخصة بحقيقة العجز واما
الذي يخاف ازديا د المرض كالحمى فان الرخصة تتعلق في مثله بلحوق ازدياد
المرض لا بحقيقة العجز دفعا للمرض فهو كالمسافر بلا خلاف وهو محمل كلام الكرخي
رحمه الله في عدم الفرق بينهما ﴿ قوله ﴾ لكن الاطلاق في المتعين تعيين
حاصله ان تعيين المحل ثابت عن الشارع وهو الزمان لقبول المشروع المعين
ولازمه نفي صحة غيره وفيه نظر فان محمدا رحمه الله قال في الصلوة ان بطلان
الوصف يوجب بطلان الاصل والفرق بين الصوم والصلوة تحكم والزام التعيين
للمكلف ليس لتعين المشروع للمحل بل يثبت الواجب عن اختيار منه في ادائه
لا جبرا وقد قال النبي عليه السلام انما الاعمال بالنيات ولكل امرىء ما نوى ومن

ينوى فى رمضان صوما مطلقا او واجبا اخر او نفلا فقد ترك ما وجب عليه من قصد صوم رمضان فصار عاصيا غير ممتثل للامر وقولكم المتوحد فى البيت ينال باسم جنسه كزيد ينال بيا حيوان ويا رجلا ان اردتم ان ذلك فيما اراد بقوله يا حيوان زيدا مثلا فهو صحيح وليس نظيره الا ان يريد بمطلق الصوم الذى هو متعلق النية صوما ما مع انه لا يتصور فى النية التى هى عمل القلب ليس من المتنازع فيه لانه قصد صوم رمضان بذلك وان اردتم انه فيما اراد به فردا ما ينطلق عليه ذلك الاسم لم يخطر بخاطره سوى ذلك كما هو حقيقة ارادة المطلق مثل قول الاعمى يا رجلا خذ بيدى من غير ان يريد شخصا بعينه فليس هو ارادة ذلك المتعين فانه لم يقصده بل ما يطلق عليه الاسم سواء كان ذلك او غيره فلزوم ثبوت ذلك بعينه يكون لا عن قصد اليه اذ الفرض انه لم يقصد بعينه فيكون حينئذ جبرا ولا بد فى العبادة من الاختيار واختيار الاعم ليس اختيار الاخص بخصوصه واذا بطل فى المطلق بطل فى ارادة النفل او واجب اخر بطريق الاولى لان الصحة بهما انما هى باعتبار الصحة بالمطلق بناء على لغو الزائد عليه فيبقى هو وبه يتادى على ان فيهما صريح المخالفة بارادة غير رمضان نعم هذا يصح فى يوم الشك لانه المامور به فيه ولكن يمكن ان يقال ان المراد من الصحة بمطلق النية هو ان ينوى الامتثال لامر الله تعالى خالصا لرضائه من غير ان يخطر بباله صفة الفرضية وغيرها وفيه تامل بعد ❁ قوله ❁ فقال اخر يا انسان آه قال السيد الشريف قدس سره المطابق للمقام يا انسانا اذ لا يبنى اسم الجنس فى النداء على الضم الا بعد القصد به وتعيينه بعين ❁ قوله ❁ يكون صومه من زمان النية ولو بعد الزوال قال العلامة السروجى رحمه الله التجزى فى النفل ليس قولا للشافعى بل نسب الى المروزى من اصحابه قال النووى اتفقوا على تضعيفه وقال الماوردى وابو الطيب هو غلط وقال بعض المحققين التجزى قول احمد بن حنبل وهو الراجح لان قوله عليه السلام انى اذا صايم يقتضى انشاء الصوم من حين نوى ولان الامساك عن المفطرات نهارا انما يوجر عليه بالنية والامساك فى اول النهار قبل النية لم يقع ماجورا عليه فلا ينقلب ماجورا عليه لان النية انما توثر فى المستقبل لا فيما مضى والاستصحاب المعكوس باطل

وفى التلويح المختار من مذهبه على ماهو المسطور فى الكتب انه يجوز النفل
بنية قبل الزوال بشرط الامساك والاهلية فى اول النهار ايضا وانه يكون صائما من
اول اليوم وينال ثواب صوم الجميع كمن ادرك الامام فى الركوع واورد عليه
بانه يخالف ماذهب اليه فى الغرض من فساد الجزء الاول الواقع بلانية وشيوعه
فى جميع الاجزاء ﴿ قوله ﴾ ولكنه ليس بمعيار آه قيل عليه صحة التطوع مبنية
على ان الوقت ليس بمعيار من غير ان يكون لشبهه بالمعيار مدخل فى ذلك فذكره
فى مضمون الشرط ليس كماينبغى قال السيد الشريف بل كما ينبغى لانه
تصريح بعدم المانع يعنى لو تحقق المانع مهنا لكان شبيها بالمعيار وهو ليس بمانع
فكان مذامنه بيانا للمقتضى ونفيا للمانع ﴿ قوله ﴾ فى ان الكفار هل آه قيل
ترجمة الفصل بماذكر خطاء فان الصلوة غير صحيحة من الكافر وهو منهى عنها
فكيف يكون مخاطبا بها واجيب بان الصحيح من المذهب ماذهب اليه العراقيون
من اصحابنا الحنفية بانهم مخاطبون بالعبادات ومامورون بادائها وعدم صحة
العبادات عنهم لايقتضى عدم الوجوب عليهم قال ابن الهمام والمسئلة ليست
بمحفوظة عن المتقدمين وانما استنبطها مشايخ بخارا من بعض تفريعاتهم كمن
نذر صوم شهر ثم ارتد ثم اسلم لايلزمه النذر بعد ذلك والعراقيون على انهم
مخاطبون بالكل وهو القول المنصور الذى يعاضده الادلة من قوله تعالى ياايها
الناس اعبدوا ربكم وقوله ولله على الناس حج البيت وغير ذلك فان الخطاب
يتناولهم ويوجب الاداء عليهم وان لم يجز حال كفرهم ولم يجب القضاء بعد اسلامهم
للحرج واما البحث بان التكليف لماذا التعذيبهم بتركها اوغير ذلك فهما لاحاجة اليه
لعدم تعلق الحكم الناجز ولذا سكت عنه السلف رحمهم الله ﴿ قوله ﴾ وهو غير
مذكور فى اصول الامام فخر الاسلام قيل عليه بل هو مذكور فى اواخر اصول فى
بيان الاهلية حيث قال الكافر اهل لاحكام لايراد بها وجه الله تعالى لانه اهل لادائها
فكان اهلا للوجوب له وعليه ولما لم يكن اهلا لثواب الاخرة لم يكن اهلا لوجوب
شيء من الشرائع التى هى طاعات الله تعالى وكان الخطاب بها موضوعا عنه عندنا
ولزمه الايمان بالله تعالى لما كان اهلا لادائه ووجوب حكمه ولم يجعل مخاطبا بالشرائع

بشرط

بشرط تقديم الايمان لانه راس اسباب اهلية احكام نعيم الاخرة فلم يصلح ان يجعل
شرطا مقتضى واجيب عنه بان المراد عدم الذكر مفصلا كما فى اصول السرخسى
لاعدم الذكر مطلقا ﴿ قوله ﴾ يفهم منه آه قال ابن الهمام هذا الترتيب
لايوجب توقف التكليف بوجوب اداء الشرايع على الاجابة بالايمان اذ غاية مافيه
تقديم الاهم فالاهم مع مراعات التخفيف فى التبليغ الاترى انه ذكر افتراض
الزكوة بعد الصلوة ولاقائل بان الزكوة انما يجب بعد الصلوة فى حق من امن
وعبارة الحديث فى الكتب الستة ان النبى صلى الله عليه وسلم لما بعث معاذا الى
اليمن قال له ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله وانى رسول الله وان هم اطاعوا لذلك فاعلمهم
ان الله قد افترض عليهم خمس صلوات فى كل يوم وليلة فان هم اطاعوا لذلك فاعلمهم
ان الله قد افترض عليهم صدقة اموالهم توءخذ من اغنيائهم وترد الى فقرائهم
﴿ قوله ﴾ فى حق المواخذة آه قيل محل الوفاق ليس هو المؤاخذة فى الاخرة
على ترك الاعمال بل على ترك اعتقاد الوجوب والاية حجة للقائلين بالوجوب
فى حق المواخذة على ترك الاعمال ايضا اقول لعل مراد المصنف من الاتفاق هو
اتفاق مشايخنا العراقيين ومشايخ بخارا فانهم متفقون فى شمول التكليف بالاعتقاد
خلا فالمشايخ سمرقند من الحنفية فانهم ذهبوا الى عدم جواز التكليف بما يشترط
فى صحته الايمان لكونه اعظم العبادات واساس القربات واس الطاعات الذى هو
المقصود بالذات فجعله شرطا تابعا فى التكليف بما هو دونه قلب الاصول ونقض
للمعقود قال ابن الهمام ومن سواهم متفقون على تكليف الكفار بالفروع فى حق
الاعتقاد بها ثم اختلفوا فذهب العراقيون انهم مخاطبون فى حق الاداء ايضا كما
هو مذهب الشافعية وذهب البخاريون انهم مخاطبون بالفروع فى حق الاعتقاد
فقط قال وظواهر الادلة من الايات والاحاديث من قوله تعالى وويل للمشركين
الذين لايؤتون الزكوة وقوله كل نفس بما كسبت رهينة الا اصحاب اليمين
وقوله لم نك من المصلين وقوله يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله ولله على الناس
حج البيت بينة واضحة للعراقيين وصرفها عنها تأويل لايستدعيه دليل
﴿ قوله ﴾ فلعدم الدليل ظواهر الايات السابقة تدل على الفرضية والقول

بانها واردة فى حق المؤمنين ليس بشىء ﴿ قوله ﴾ لنيل الثواب ولا يخفى
انه لنيل الثواب اذا توصلوا اليها بشرايطه وعدم الاهلية انما هو على تقدير
عدم الايمان منهم ونقض ايضا بالامر بالايمان فانه لنيل الثواب قال السيد
الشريف الايمان ضد الكفر ولا يجتمعان فاذا جاء الحق ذهب الكفر ويصير
اهلا للثواب بخلاف العبادة فانها ليست منافية فلا يصير بمجرده حصولها اهلا
للثواب فالجواب هو الاول فان قيل يلزم ثبوت وجوب الايمان تبعا باقتضاء
النص قلنا لا نسلم بل بالعبارة فى الاوامر المستقلة فلا محذور ﴿ قوله ﴾ لو
يجب لم يواخذوا على تركها وقد اضافوا سلوكهم فى سقر الى عدم كونهم
من المصلين قيل عليه يجوز ان يكونوا كاذبين فى ذلك كما فى قولهم والله ربنا
ما كنا مشركين وما كنا نعمل من سوء وان يكون المواخذة على ترك اعتقاد
الوجوب دون ترك العبادة ورد بان ذلك يوجب خلو الاية من الفائدة وهو
تحذير غيرهم عن الترك وبان تخصيصها بترك وجوب الاعتقاد وبالمرتدين
خلاف الظاهر جدا ﴿ قوله ﴾ وليس فى سقوط العبادة آه رد للجواب الثانى
بان اخراجهم من اهلية ثواب العبادة تحقيق لمعنى العقوبة قال السيد الشريف
قدس سره لا يخفى ان استحقاقهم العذاب بترك الاداء اقوى وابلغ من اخراجهم
من اهلية الثواب وتمثيله بالمريض غير مستقيم لان اسوء حال المريض ان يموت
وترك المداوات فى حقه تغليظ ليس فوقه شىء ﴿ قوله ﴾ وصحة ما مضى آه
ورد بان الصحة انما تبتنى على ورود الخطاب وتعلقه به لا على بقاء تعلقه والاداء
عنده انما هو سقوط تعلق الخطاب فى حق المودى فلا يكون سقوطه منافيا للصحة
الاداء عنده ولا يكون الخطاب باقيا بعد الاداء فى الصلوة المذكورة ﴿ قوله ﴾
ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله والشافعى يحمله على من مات فى
كفره بدليل قوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فالخلاف فيه مبنى
على مسئلة حمل المطلق على المقيد واجرائه على اطلاقه لا على مسئلة التكليف
﴿ قوله ﴾ عندنا قيل ليس معناه افادة خلاف الشافعى فيما بل هو لتحقيق ان
الخلاف ليس مبنيا على الخلاف فى كون العبادات من الايمان ورد بان هذا التحقيق

لايتوقف على ذكره فالاولى تركه لايهامه تحقق الخلاف فيما ذكر بناء على العادة في مثله وحق العبارة ان يقول يخاطبون بالعقوبات والمعاملات مع انها ليست من الايمان عندنا ﴿ قوله ﴾ فعلم ان الردة تبطل اه النذر التزام القربة في الذمة وهو قربة والردة تحبط القرب فيبطل لذلك ذكره ابن الهمام رحمه الله وقال الشيخ سراج الدين الهندى قد ظفرت بمسائل عن اصحابنا تدل على ان مذهبهم ذلك وهى كافر دخل مكة ثم اسلم واحرم لايلزمه دم لعدم وجوب الاحرام ولو كان له عبد مسلم لايلزمه صدقة الفطر ولو حلف ثم اسلم وحنث فيه لايجب عليه الكفارة والكتابية المطلقة الرجعية ينقطع رجعتها بانقطاع حيضها في الثالثة لعدم وجوب الغسل عليها واجيب بان ديانة الكافر واعتقاده دافعة للتعرض عليه لقوله عليه السلام اتركوهم وما يدينون وبان سيئاتهم السابقة يغفر لهم باسلامهم لقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف فان قيل لما دلت هذه الاية على انهم غير مخاطبين بقوله تعالى وليوفوا نذورهم وجوب ايفاء نذورهم عليهم دلت على عدم الخطاب بسائر الشرايع اذ لا قائل بالفصل قلنا قد مر ان نذورهم قد بطلت بسبب ردتهم فلا يبقى نذورا منهم ﴿ قوله ﴾ والنهى اه في اللغة المنع ومنه النهية للعقل لمنعه عن القبايح وعرفا هو القول لاتفعل استعلاء وهو حقيقة في التحريم كالامر في الوجوب وكونه في الكراهة او فيهما على الاشتراك لفظا او حقيقة مذاهب ومتعلقه فعل حسى لايتوقف تحققه على الشرع اوشرعى زيد شرعا في حقيقته واركانه امور ما اعتبرت فيها لغة وكل منهما يكون مطلقا ومع قرينة على ان القبح لعينه او لغيره والمقصود بالبيان هو المطلق ﴿ قوله ﴾ فذلك المعنى هو البيع فيكون اطلاق اسم البيع وغيرها من العقود الشرعية على الايجاب والقبول المرتبطين حسا من قبيل اطلاق اسم السبب على المسبب ﴿ قوله ﴾ فيقتضى القبح لعينه بمعنى الجهة الصالحة لتعلق النهى قبل وروده كما ان الامر يقتضى حسن المامور به لان الله سبحانه هو الحكيم العليم كما قال سبحانه ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى وقال ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث فالحسن والقبح

من مقتضيات الامر والنهى شريعة لالغة وهو تعالى يراعى الحكمة فى امره ونهيه
وخلقه وايجاده لان الحكيم المتعال لا يمكن منه الاهمال وعن هذا قالوا ليس فى الامكان
ابدع مما كان ولا يتصور ورود الشرايع على ضد ما وردت وصدور الوقايع
على عكس ما صدرت خلافا للاشاعرة ﴿ قوله ﴾ كالصوم والبيع فان الشارع
وضعهما للثواب والملك ثم نهى عنهما فى بعض المواضع مثلا فى ايام العيدين
والتشريق ووقت الجمعة ﴿ قوله ﴾ اما بقبح آه قد يقال ليس المراد منه ذلك
لما ان الحسن والقبح لجهات يقع عليها بل المراد ان عين الفعل الذى اضيف
اليه النهى قبيح وان كان ذلك المعنى زائدا على ذاته كالكفر والظلم والعبث فان
قبحها لعينها باعتبار كفران النعمة ووضع الشيء فى غير محله وخلوه عن الفائدة
ولعل المراد ما لا ينفك عن الفعل او جزئه لانه يحمل عليه لذاته او لجزئه والحاصل
ان النهى عن الحسيات عند الاطلاق على القبح لعينه ومع الدليل على ما لغيره
بان يكون منفكا عنه مجاورا له وفى الشرعيات بالعكس عندنا بناء على انه الاصل
وعند الشافعى كالاول لعدم بقائه على الوضع الشرعى للتنافى بينه وبين القبح
العينى ورد بان المنافات انما هو بين القبح والوضع الشرعى للحسن لا مطلقا
ثم المنهى عنه الشرعى ان كان قبحه لعينه فباطل او لوصف لازم ففاسد او لمجاور
منفك فصحيح يترتب عليهما الاحكام لكنه مع الحرمة فى الاولى والكراهة فى الثانية
وقال الشافعى باطل الا اذا قام الدليل على انه لمجاور فتامل ﴿ قوله ﴾ فحينئذ
يكون قبيحا لغيره كالزنا قبيح لغيره وهو تضييع النسب واسراف الماء ولكنه
باطل كالقبيح لعينه فيما ذهب اليه المصنف وقد عرفت ما فيه ﴿ قوله ﴾ والصحة
والمشروعية باصله وما فى التلويح يصح باصله لكن لا يفسد بوصفه لعدم الدليل
على ان القبح لوصفه غلط لان الكلام فى الفعل الشرعى المنهى عنه فاذا انتفى
الفساد بالوصف والمفروض انه صحيح بالاصل لا يبقى للنهى عنه معنى بل الصواب
الموافق لكلام المصنف لكن يفسد بوصفه لعدم الدليل على ان القبح لعينه
﴿ قوله ﴾ هذا هو الدليل آه ماخوذ عن قول محمد رحمه الله ان النبى عليه
السلام نهى عن الطلاق لغير السنة وعن صوم يوم النحر فهو اما ما يتكون اولا

يتكون

يتكون والنهى عما لا يتكون لغو لا يقال للاعمى لا تبصر وللادمى لا تطر ﴿ قوله ﴾ ان امكان المنهى عنه آه اشارة الى ماذكره الغزالى فى المستصفى ان مثل الصلوة والصوم والبيع فى الاوامر مستعملة فى الاوامر الشرعية دون اللغوية للعرف الطارى وما وجدنا ذلك العرف فى النواهى فيبقى على اصل الوضع من المعانى اللغوية كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وقوله عليه السلام دع الصلوة ايام اقرائك فانه فى معنى النهى قال السيد الشريف قدس سره فعلى هذا يلزم ان لا يجوز نكاح مزنية الاب نظرا الى ان النهى يكون عن وطى ماوطىء اباؤكم فان النكاح فى اللغة الوطىء وهو خلاف مذهبكم انتهى لان مذهب الشافعى جواز نكاح مزنية الاب وايضا لو امسك لعدم طعام او اشتهاه او نحو ذلك لا يكون مرتكبا للمنهى عنه بالاتفاق مع تحقق المعنى اللغوى وذكر ابو المظفر السمعانى المتشفع بعد ان كان حنفيا على مذهب اسلافه فى كتاب القواطع رد الكلام الحنفية ان وجود الفعل المشروع بامرين بفعل العبد وباطلاق الشرع فبالنهى امتنع الاطلاق فلم يبق مشروعا لكن تصور الفعل من العبد باق على حاله فيصح النهى بناء عليه مثل العبد مامور بالصوم وليس فى وسعه الا الامساك فى النهار مع النية فالمصير ورته عبادة فالى الشارع ففى يوم النحر لما زال اذن الشارع لم يبق صوما مشروعا مع بقاء تصور الفعل من العبد وحاصله منع احتياج النهى الى الامكان الشرعى وتجويز كفاية الحسى واجيب عنه بان الصوم وضع للثواب والبيع للملك شرعا وليس لحصول ذلك سبب سوى الامساك المخصوص والايجاب والقبول المرتبطين على النحو المعتبر فى الشريعة فلا يتخلف عن سببه والشارع لا يجعل عبادة الا ما يانى به المكلف فالنهى وان افاد الفساد او الكراهة لكن لا يخرجه عن الوضع الشرعى هذا (قوله) مع المعنى الشرعى قيل عليه الشرعى ليس معناه المعتبر شرعا بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصلوة المعينة والحالة المخصوصة صحت ام لا تقول صلوة صحيحة وصلوة غير صحيحة وصلوة الجنب والحايض باطلة والجواب عنه بان الكلام فى النهى عن الشرعى فان كان هو مجرد الصورة كان هو المعتبر فى الثواب باجتنابه والعقاب بارتكابه وليس كذلك لان الصورة بدون الشرايط كصورة الصلوة

بدون الطهارة او الاستقبال او النية عبث بل انما ينهى الشرع عن الصلوة المنعقدة صحيحة باسبابه وشرايطه وتسمية الباطل صلوة مجاز على التشبيه كاطلاق الحديث الموضوع والبرهان الفاسد والدليل الساقط ﴿ قوله ﴾ ينافى امكان وجوده شرعا قيل عليه انما المحال منع الممتنع بغير هذا المنع كالحاصل يمتنع تحصيله اذا كان حاصلا بغير هذا التحصيل وهو انما يمتنع بهذا المنع اجاب عنه السيد الشريف قدس سره بان هذا ينفى الاختيار ويعدم الابتلاء لانه اذا كان ممتنعا بهذا النهى لايكون وجوده فى المستقبل مصورا شرعيا اذ التصور الشرعى لايكون الا بمشروعيته فاذا فاتت مشروعيته امتنع وجوده الشرعى لامحالة فيبطل الاختيار وتسقط الابتلاء فعاد على موضوعه بالنقض لان النهى ابتلاء كالامر فان قيل الحكم منقوض بمثل قوله تعالى ولا تنكحوا مانكح اباؤكم وقوله عليه السلام دع الصلوة ايام قرائك ولم يقل احد بمشروعية نكاح مانكح الاباء وصلوة الحايض اجيب بان الكلام فيما لم يدل دليل على ان النهى لقبحه لعينه او لغيره وما نحن فيه ليس كذلك فان النص فيه على وفق القياس وبان النهى مجاز عن النفى ﴿ قوله ﴾ ولان النهى آه قيل عليه هذا لايصلح لالزام الخصم فانه لا يقول بالقبح العقلى بل الفعل عنده انما يحسن بالامر ويقبح بالنهى قال السيد الشريف وليس هذا مذهب الشافعى رحمه الله كيف وقد سبق انفا فى بيان ادلة قوله ولان النهى يقتضى القبح وهو ينافى المشروعية فعلم انه قائل بقبح المنهى عنه اقتضاء انتهى وذكر صدر الاسلام ابواليسر ان جمهور اصحاب الشافعى اخذوا بما استقر عليه راى ابى الحسن الاشعرى ولكنه لايمكن ان يقال ان الشافعى نفسه على مذهب الاشعرى لعلو كعبه عن ذلك وتقدم زمانه على انه لما ثبت ذلك فى نفسه وقام عليه البرهان فى محله فلا يضر عدم قول الخصم به ﴿ قوله ﴾ فيثبت على الوجه الذى قيل عليه ان اريد بالصحة امكان المعنى الذى يسمى فى الشرع بالصلوة والصوم والبيع ونحو ذلك فلا نزاع فيه وانما النزاع فى الصحة بمعنى استحقاق الثواب وسقوط القضاء وموافقة امر الشارع وترتب الاثر عليه كالملك ولا دلالة لشىء مما ذكرتم على ان النهى يقتضى ان يكون المنهى عنه لهذه الصفة

اجيب

اجيب عنه باختيار الشق الثانى بان الدليل يدل على صحته بمعنى موافقته لامر الشارع وترتب اثاره من سقوط القضاء مع الصلوة بالرياء وترك الواجب وترتب الملك وصحة الطهارة بدون النية وان لم يترتب الثواب ولزم الاثم ﴿ قوله ﴾ فيجوز اشتماله اه لعدم اتحاد الجهة فى الامر والنهى فيجب هذا الفعل لكونه صلوة ويحرم لكونه غصبا كالسيد اذا قال لعبده خط هذا الثوب ولا تكن فى هذا المقام فلو خاطه فيه يعد ممتثلا بالخياطة عاصيا لكونه فى ذلك المقام ﴿ قوله ﴾ كالاحرام الفاسد كما لو جامع قبل الوقوف اواحرم مجامعا لاهله يفسد احرامه ويجب عليه المضى مع ذلك حتى لو ارتكب بعد ذلك شيئا من محظورات الاحرام يجب عليه الجزاء فهذا دليل مشروعيته ويجب عليه القضاء من قابل وهذا دليل فساده ﴿ قوله ﴾ والطلاق الحرام كما فى حالة الحيض وارسال الثلاث دفعة فانه يقع ويعد طلاقا فقد يمكن تداركه وقد لا ونحو صوم يوم الشك بنية رمضان اوبالترديد فى وصفه ﴿ قوله ﴾ سواء قيل لا نزاع فى التسمية فانها مجرد اصطلاح ولا فى ان النهى عنه قد يكون لعينه وقد يكون لغيره وانما النزاع فى ان هذا القسم هل يكون صحيحا يترتب عليه اثاره ام لا يعنى ان هذا الاصل لا يفيد ذلك ورد بانه مبنى على الاصل الاول وقد شيد اركانه فيما مضى وقال بعض المحققين ما هذا حاصل بيانه ان اهل اللغة يفرقون بين الفاسد والباطل من حيث انهم يقولون بطل اللحم اذا خرج عن الانتفاع به للدود والسوس واذا صار دون ذلك وكان بحيث ينتفع به وان انتن فيطلقون عليه اسم الفاسد واصطلاح علمائنا وقع على وفق ذلك حيث اطلقوا اسم الفاسد على ما يفيد حكمه ويترتب عليه اثره والباطل على ما لا يفيده اصلا واصل ذلك وجدناه فى الطلاق فانه وضعه الشارع سببا لحكم وهو ازالة العصمة ثم نهى عن ايقاعه على وضع خاص مثلا فى وقت الحيض مع اثبات حكمه حيث امر ابن عمر رضى الله عنهما بالمراجعة رفعا للمعصية بقدر الامكان حين طلق امراته حالة الحيض وحديثه فى الصحيحين وغيرهما فثبت بذلك مشروعية المنهى عنه فى الجملة فصار هذا اصلا فى كل فعل شرعى نهى عن مباشرته لا على الوجه المشروع اذا بوشر معه يثبت حكمه

مع ارتكاب المعصية فى فعله فقول الشافعى رحمه الله النهى نسخ المشروعية
وابطالها للتضاد بينهما فيفيد انتفاها ان اراد عدم الاذن فيه فمسلم لكن لا نسلم انه
لا يفيد حكمه مع الوصف المقتضى للنهى عنه لافادة الطلاق المذكور ذلك بحكم
الشارع وان اراد انه لا يفيد حكمه فهو محل النزاع ومصادرة على المطلوب ومثل
ذلك الاحرام الفاسد والصلوة المكروهة ولكون فائدة النهى التحريم وتاثيم الفاعل
بخلاف ما فات ركنه وذهب شرطه فانه لا يوجد فعله ولا يثبت حكمه شرعا وهو ظاهر
وبه تبين بطلان ما قيل انه مجرد اصطلاح لا يترتب عليه اثره ❁ قوله ❁ لان صحة
الاجزاء والشروط كافية قيل عليه الوقت من شروط الصلوة والصوم وقد جعله
فى الصلوة مجاورا وفى الصوم وصفا لازما ورد بان الشرط مطلق الوقت والنهى
جعله وصفا لازما لو مجاورا هو خصوصيته كيوم النحر ووقت الطلوع ❁ قوله ❁
واما الصلوة وفرق اخر بينها وبين الصوم ذكره فى الطريقة المعينية وهو ان
الصوم مركب من امساكات متفقة الحقيقة كالماء كل منها صوم حتى لو حلف لا يصوم
حنث بصوم ساعة فيكون كل جزء منها منهيا عنه لكونه صوما فكان ما انعقد منه
مشروعا محظورا والمضى انما يلزم لابقاء ما انعقد فلا يلزم ههنا لما فيه من تقرير
المعصية بمعاصى اخرى وهو حرام واجب الترك قطعا وان كان تقرير ما انعقد
مشروعا واجبا لكنه مجتهد فيه تعارضت فيه الاخبار بخلاف وجوب ترك المعصية
فانه قطعى فترجح جانب الترك فلا يلزم القضا بالافساد بخلاف الصلوة فان
ابعاضها من القيام والركوع والسجود لا تسمى صلوة ما لم تجتمع فما انعقد قبل
ذلك عبادة محضة يجب صيانتها والمضى عليها فيكون المضى فى حق ما مضى
امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب وفى حق ما يستقبل تحصيل الطاعة والمعصية
فكان المضى طاعة ومعصية وامتناعا عن المعصية اعنى ابطال العبادة وترك المضى
امتناعا عن معصية وطاعة وارتكابا لمعصية وهى ابطال العبادة فرجحت فيها جهة المضى
فاذا افسد ها فقد افسد عبادة وجب عليه المضى فيها فيلزم القضا وما قيل النهى عن
الصلوة فى تلك الاوقات لقبح التشبه بعبدة الشمس فى مطلق العبادة لا فى خصوص
الصلوة فيكون المضى تقريرا للمعصية فلا يترجح على الترك فمدفوع لانه لا كراهة

فيها

فيها لسائر العبادات من التسبيح والذكر وقراءة القران فهي عبادة محضة يجب صيانتها لو الركوع والسجود على انه غير مقصود حكمه حكم الصلوة ❁ قوله ❁ وهذا الفرق انما يظهر اثره في النفل بناء على ان الوقت سبب له الحاقا له بالفرايض ولان كل زمان لا يخلو عن نعمة تستدعي شكرا وان رخص الله بعدم الايجاب في بعض الاوقات فاذا شرع فقد اتى بالعزيمة وانما لا يظهر في غيره لان بناءه كان على كمال المشروع ونقصان الوقت وما قيل اذ لا فرض في هذه الاوقات يرد عليه عصر يومه فانه يجوز في وقت الغروب ❁ قوله ❁ جمع ملقوحة على ما في الصحاح والقاموس قال في القاموس الملاقح الفحول جمع ملقح والاناث التي في بطونها اولادها جمع ملقحة بفتح القاف والملاقيح الامهات وما في بطونها من الاجنة او ما في ظهور الجمال الفحول جمع ملقوحة وتلقحت الناقة ارت انها لاقح ولم تكن انتهى فيكون متعديا وفي الفايق جمع ملقوح يقال لقحت الناقة وولدها ملقوح به الا انهم استعملوه بحذف الجار كالمشترك والمستقراي فيه فيكون لازما ❁ قوله ❁ وليس ركن البيع قيل عليه يجوز ان يكون احد ركني الشيء وسيلة الى الاخر والاخر مقصودا اصليا بل الدليل عليه ان البيع يجوز مع عدم الثمن ولا يجوز مع عدم المبيع نعم تصور مفهوم البيع لا يمكن بدون الثمن كالمبيع الا انه اختص المبيع بان البيع لا يصح بدون وجوده فجعلوه ركنا بخلاف الثمن ورد بان الثمن وسيلة والمبيع مقصود اصلي فمن هذا تعين المقصود بالاصالة ركنا والوسيلة الة ونقض بالسلم فانه من انواع البيع والثمن موجود فيه البتة دون المبيع ❁ قوله ❁ واما البيوع الفاسدة قيل لا معنى لهذا الكلام في هذا المقام لانه في صدد تطبيق الاصول على الامثلة ففصلها بقوله واما الربوا واما البيع بالشرط واما البيع بالخمر وهذه كلها من البيوع الفاسدة فقوله واما البيوع الفاسدة بعد ذلك لغو وقيل هو دفع سوال ناش من قوله لم يلزم من الصلوة ومن قوله فوقع بين شغل مكان الغير وبين الصلوة ملازمة اتفاقية وحاصله ليس الامر في البيوع الفاسدة كذلك فاجاب بان الفساد يلزم من نفس البيع فالملازمة لزومية والاظهر ما في بعض النسخ بخلاف البيوع الفاسدة او يقال واما سائر البيوع آه ❁ قوله ❁ فان قيل النهي

من مقتضيات الامر والنهى شريعة لا لغة وهو تعالى يراعى الحكمة فى امره ونهيه وخلقه وايجاده لان الحكيم المتعال لا يمكن منه الاهمال وعن هذا قالوا ليس فى الامكان ابدع مما كان ولا يتصور ورود الشرايع على ضد ما وردت وصدور الوقايع على عكس ما صدرت خلافا للاشاعرة ﴿ قوله ﴾ كالصوم والبيع فان الشارع وضعهما للثواب والملك ثم نهى عنهما فى بعض المواضع مثلا فى ايام العيدين والتشريق ووقت الجمعة ﴿ قوله ﴾ اما بقبح آه قد يقال ليس المراد منه ذلك لما ان الحسن والقبح لجهات يقع عليها بل المراد ان عين الفعل الذى اضيف اليه النهى قبيح وان كان ذلك المعنى زائدا على ذاته كالكفر والظلم والعبث فان قبحها لعينها باعتبار كفران النعمة ووضع الشيء فى غير محله وخلوه عن الفائدة ولعل المراد انما لا ينفك عن الفعل او جزءيه لا انه يحمل عليه لذاته او لجزئه والحاصل ان النهى عن الحسيات عند الاطلاق على القبح لعينه ومع الدليل على ما لغيره بان يكون منفكا عنه مجاوراله وفى الشرعيات بالعكس عندنا بناء على انه الاصل وعند الشافعى كالاول لعدم بقائه على الوضع الشرعى للتنافى بنيه وبين القبح العينى ورد بان المنافات انما هو بين القبح والوضع الشرعى للحسن لا مطلقا ثم المنهى عنه الشرعى ان كان قبحه لعينه فباطل او لوصف لازم ففاسد او لمجاور منفك فصحيح يترتب عليهما الاحكام لكنه مع الحرمة فى الاولى والكراهة فى الثانية وقال الشافعى باطل الا اذا قام الدليل على انه لمجاور فتامل ﴿ قوله ﴾ فحينئذ يكون قبيحا لغيره كالزنا قبيح لغيره وهو تضييع النسب واسراف الماء ولكنه باطل كالقبيح لعينه فيما ذهب اليه المصنف وقد عرفت ما فيه ﴿ قوله ﴾ والصحة والمشروعية باصله وما فى التلويح يصح باصله لكن لا يفسد بوصفه لعدم الدليل على ان القبح لوصفه غلط لان الكلام فى الفعل الشرعى المنهى عنه فاذا انتفى الفساد بالوصف والمفروض انه صحيح بالاصل لا يبقى للنهى عنه معنى بل الصواب الموافق لكلام المصنف لكن يفسد بوصفه لعدم الدليل على ا[...] ﴿ قوله ﴾ هذا هو الدليل آه ملخوذ عن قول محمد رحمه ا[...] السلام نهى عن الطلاق لغير السنة وعن صوم يوم النحر فهو[...]

يتكون والنهى عما لايتكون لغو لايقال للاعمى لاتبصر وللادمى لاتطر ﴿ قوله ﴾ ان امكان النهى عنه آه اشارة الى ماذكره الغزالى فى المستصفى ان مثل الصلوة والصوم والبيع فى الاوامر مستعملة فى الاوامر الشرعية دون اللغوية للعرف الطارى وماوجدنا ذلك العرف فى النواهى فيبقى على اصل الوضع من المعانى اللغوية كقوله تعالى ولاتنكحوا مانكح اباؤكم وقوله عليه السلام دع الصلوة ايام اقرائك فانه فى معنى النهى قال السيد الشريف قدس سره فعلى هذا يلزم ان لايجوز نكاح مزنية الاب نظرا الى ان النهى يكون عن وطى ماوطىء اباؤكم فان النكاح فى اللغة الوطىء وهو خلاف مذهبكم انتهى لان مذهب الشافعى جواز نكاح مزنية الاب وايضا لو امسك لعدم طعام اواشتهاء اونحو ذلك لايكون مرتكبا للمنهى عنه بالاتفاق مع تحقق المعنى اللغوى وذكر ابو المظفر السمعانى المتشفع بعد ان كان حنفيا على مذهب اسلافه فى كتاب القواطع رد الكلام الحنفية ان وجود الفعل المشروع بامرين بفعل العبد وباطلاق الشرع فبالنهى امتنع الاطلاق فلم يبق مشروعا لكن تصور الفعل من العبد باق على حاله فيصح النهى بناء عليه مثل العبد مامور بالصوم وليس فى وسعه الا الامساك فى النهار مع النية فاما صيرورته عبادة فالى الشارع ففى يوم النحر لما زال اذن الشارع لم يبق صوما مشروعا مع بقاء تصور الفعل من العبد وحاصله منع احتياج النهى الى الامكان الشرعى وتجويز كفاية الحسى واجيب عنه بان الصوم وضع للثواب والبيع للملك شرعا وليس لحصول ذلك سبب سوى الامساك المخصوص والايجاب والقبول المرتبطين على النحو المعتبر فى الشريعة فلايتخلف عن سببه والشارع لايجعل عبادة الاماياتى به المكلف فالنهى وان افاد الفساد او الكراهة لكن لايخرجه عن الوضع الشرعى هذا (قوله) مع المعنى الشرعى قيل عليه الشرعى ليس معناه المعتبر شرعا بل مايسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصلوة المعينة والحالة المخصوصة صحت ام لاتقول صلوة صحيحة وصلوة غير صحيحة وصلوة الجنب والحايض باطلة والجواب عنه بان الكلام فى النهى عن الشرعى فان كان هو مجرد الصورة كان هو المعتبر فى الثواب باجتنابه والعقاب بارتكابه وليس كذلك لان الصورة بدون الشرايط كصورة الصلوة

بدون الطهارة او الاستقبال او النية عبث بل انما ينهى الشرع عن الصلوة المنعقدة صحيحة باسبابه وشرايطه وتسمية الباطل صلوة مجاز على التشبيه كاطلاق الحديث الموضوع والبرهان الفاسد والدليل الساقط ❁ قوله ❁ ينافى امكان وجوده شرعا قيل عليه انما المحال منع الممتنع بغير هذا المنع كالحاصل يمتنع تحصيله اذا كان حاصلا بغير هذا التحصيل وهو انما يمتنع بهذا المنع اجاب عنه السيد الشريف قدس سره بان هذا ينفى الاختيار ويعدم الابتلاء لانه اذا كان ممتنعا بهذا النهى لا يكون وجوده فى المستقبل مصورا شرعيا اذ التصور الشرعى لا يكون الا بمشروعيته فاذا فاتت مشروعيته امتنع وجوده الشرعى لامحالة فيبطل الاختيار وتسقط الابتلاء فعاد على موضوعه بالنقض لان النهى ابتلاء كالامر فان قيل الحكم منقوض بمثل قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وقوله عليه السلام دع الصلوة ايام قرائك ولم يقل احد بمشروعية نكاح ما نكح الاباء وصلوة الحايض اجيب بان الكلام فيما لم يدل دليل على ان النهى لقبحه لعينه او لغيره وما نحن فيه ليس كذلك فان النص فيه على وفق القياس وبان النهى مجاز عن النفى ❁ قوله ❁ ولان النهى آه قيل عليه هذا لا يصلح لالزام الخصم فانه لا يقول بالقبح العقلى بل الفعل عنده انما يحسن بالامر ويقبح بالنهى قال السيد الشريف وليس هذا مذهب الشافعى رحمه الله كيف وقد سبق انفا فى بيان ادلة قوله ولان النهى يقتضى القبح وهو ينافى المشروعية فعلم انه قائل بقبح المنهى عنه اقتضاء انتهى وذكر صدر الاسلام ابو اليسران جمهور اصحاب الشافعى اخذوا بما استقر عليه راى ابى الحسن الاشعرى ولكنه لا يمكن ان يقال ان الشافعى نفسه على مذهب الاشعرى لعلو كعبه عن ذلك وتقدم زمانه على انه لما ثبت ذلك فى نفسه وقام عليه البرهان فى محله فلا يضر عدم قول الخصم به ❁ قوله ❁ فيثبت على الوجه الذى قيل عليه ان اريد بالصحة امكان المعنى الذى يسمى فى الشرع بالصلوة والصوم والبيع ونحو ذلك فلا نزاع فيه وانما النزاع فى الصحة بمعنى استحقاق الثواب وسقوط القضاء وموافقة امر الشارع وترتب الاثار عليه كالملك ولا دلالة لشىء مما ذكرتم على ان النهى يقتضى ان يكون المنهى عنه لهذه الصفة

اجيب

اجيب عنه باختيار الشق الثانى بان الدليل يدل على صحته بمعنى موافقته لامر الشارع وترتب اثاره من سقوط القضاء مع الصلوة بالرياء وترك الواجب وترتب الملك وصحة الطهارة بدون النية وان لم يترتب الثواب ولزم الاثم ﴿ قوله ﴾ فيجوز اشتماله اه لعدم اتحاد الجهة فى الامر والنهى فيجب هذا الفعل لكونه صلوة ويحرم لكونه غصبا كالسيد اذا قال لعبده خط هذا الثوب ولا تكن فى هذا المقام فلو خاطه فيه يعد ممتثلا بالخياطة عاصيا لكونه فى ذلك المقام ﴿ قوله ﴾ كالاحرام الفاسد كما لو جامع قبل الوقوف اواحرم مجامعا لاهله يفسد احرامه وحجه ويجب عليه المضى مع ذلك حتى لو ارتكب بعد ذلك شيئا من محظورات الاحرام يجب عليه الجزاء فهذا دليل مشروعيته ويجب عليه القضاء من قابل وهذا دليل فساده ﴿ قوله ﴾ والطلاق الحرام كما فى حالة الحيض وارسال الثلاث دفعة فانه يقع ويعد طلاقا قد يمكن تداركه وقد لا ونحو صوم يوم الشك بنية رمضان اوبالترديد فى وصفه ﴿ قوله ﴾ سواء قيل لا نزاع فى التسمية فانها مجرد اصطلاح ولا فى ان المنهى عنه قد يكون لعينه وقد يكون لغيره وانما النزاع فى ان هذا القسم هل يكون صحيحا يترتب عليه اثاره ام لا يعنى ان هذا الاصل لا يفيد ذلك ورد بانه مبنى على الاصل الاول وقد شيد اركانه فيما مضى وقال بعض المحققين ما هذا حاصل بيانه ان اهل اللغة يفرقون بين الفاسد والباطل من حيث انهم يقولون بطل اللحم اذا خرج عن الانتفاع به للدود والسوس واذا صار دون ذلك وكان بحيث ينتفع به وان انتن فيطلقون عليه اسم الفاسد واصطلاح علمائنا وقع على وفق ذلك حيث اطلقوا اسم الفاسد على ما يفيد حكمه ويترتب عليه اثره والباطل على ما لا يفيده اصلا واصل ذلك وجدناه فى الطلاق فانه وضعه الشارع سببا لحكم وهو ازالة العصمة ثم نهى عن ايقاعه على وضع خاص مثلا فى وقت الحيض مع اثبات حكمه حيث امر ابن عمر رضى الله عنهما بالمراجعة رفعا للمعصية بقدر الامكان حين طلق امراته حالة الحيض وحديثه فى الصحيحين وغيرهما فثبت بذلك مشروعية المنهى عنه فى الجملة فصار هذا اصلا فى كل فعل شرعى نهى عن مباشرته لا على الوجه المشروع اذا بوشر معه يثبت حكمه

مع ارتكاب المعصية فى فعله فقول الشافعى رحمه الله النهى نسخ المشروعية وابطالها للتضاد بينهما فيفيد انتفاءها ان اراد عدم الاذن فيه فمسلم لكن لا نسلم انه لا يفيد حكمه مع الوصف المقتضى للنهى عنه لافادة الطلاق المذكور ذلك بحكم الشارع وان اراد انه لا يفيد حكمه فهو محل النزاع ومصادرة على المطلوب ومثل ذلك الاحرام الفاسد والصلوة المكروهة ولكون فائدة النهى التحريم وتاثيم الفاعل بخلاف ما فات ركنه وذهب شرطه فانه لا يوجد فعله ولا يثبت حكمه شرعا وهو ظاهر وبه تبين بطلان ما قيل انه مجرد اصطلاح لا يترتب عليه اثره ﴿ قوله ﴾ لان صحة الاجزاء والشروط كافية قيل عليه الوقت من شروط الصلوة والصوم وقد جعله فى الصلوة مجاورا وفى الصوم وصفا لازما ورد بان الشرط مطلق الوقت والذى جعله وصفا لازما او مجاورا هو خصوصيته كيوم النحر ووقت الطلوع ﴿ قوله ﴾ واما الصلوة وفرق اخر بينها وبين الصوم ذكره فى الطريقة المعينية وهو ان الصوم مركب من امساكات متفقة الحقيقة كالماء كل منها صوم حتى لو حلف لا يصوم حنث بصوم ساعة فيكون كل جزء منها منهيا عنه لكونه صوما فكان ما انعقد منه مشروعا محظورا والمضى انما يلزم لابقاء ما انعقد فلا يلزم ههنا لما فيه من تقرير المعصية بمعاصى اخرى وهو حرام واجب الترك قطعا وان كان تقرير ما انعقد مشروعا واجبا لكنه مجتهد فيه تعارضت فيه الاخبار بخلاف وجوب ترك المعصية فانه قطعى فترجح جانب الترك فلا يلزم القضاء بالافساد بخلاف الصلوة فان ابعاضها من القيام والركوع والسجود لا تسمى صلوة ما لم تجتمع فما انعقد قبل ذلك عبادة محضة يجب صيانتها والمضى عليها فيكون المضى فى حق ما مضى امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب وفى حق ما يستقبل تحصيل الطاعة والمعصية فكان المضى طاعة ومعصية وامتناعا عن المعصية اعنى ابطال العبادة وترك المضى امتناعا عن معصية وطاعة وارتكاب المعصية وهى ابطال العبادة فرجحت فيها جهة المضى فاذا افسد ما فقد افسد عبادة وجب عليه المضى فيها فيلزم القضاء وما قيل النهى عن الصلوة فى تلك الاوقات لقبح التشبه بعبدة الشمس فى مطلق العبادة لا فى خصوص الصلوة فيكون المضى تقريرا للمعصية فلا يترجح على الترك فمدفوع لانه لا كراهة

فيها

فيها السائر العبادات من التسبيح والذكر وقراءة القران فهي عبادة محضة يجب صيانتها والركوع والسجود على انه غير مقصود حكمه حكم الصلوة ﴿ قوله ﴾ وهذا الفرق انما يظهر اثره في النفل بناء على ان الوقت سبب له الحاقاله بالفرايض ولان كل زمان لايخلو عن نعمة تستدعي شكرا وان رخص الله بعدم الايجاب في بعض الاوقات فاذا شرع فقد اتى بالعزيمة وانما لايظهر في غيره لان بناءه كان على كمال المشروع ونقصان الوقت وماقيل اذلافرض في هذه الاوقات يرد عليه عصر يومه فانه يجوز في وقت الغروب ﴿ قوله ﴾ جمع ملقوحة على مافي الصحاح والقاموس قال في القاموس الملاقح الفحول جمع ملقح والاناث التي في بطونها اولادها جمع ملقحة بفتح القاف والملاقيح الامهات ومافي بطونها من الاجنة اومافي ظهور الجمال الفحول جمع ملقوحة وتلقحت الناقة ارت انها لاقح ولم تكن انتهى فيكون متعديا وفي الفايق جمع ملقوح يقال لقحت الناقة وولدها ملقوح به الا انهم استعملوه بحذف الجار كالمشترك والمستقرای فيه فيكون لازما ﴿ قوله ﴾ وليس ركن البيع قيل عليه يجوز ان يكون احد ركني الشيء وسيلة الى الاخر والاخر مقصودا اصليا بل الدليل عليه ان البيع يجوز مع عدم الثمن ولايجوز مع عدم المبيع نعم تصور مفهوم البيع لايمكن بدون الثمن كالمبيع الا انه اختص المبيع بان البيع لا يصح بدون وجوده فجعلوه ركنا بخلاف الثمن ورد بان الثمن وسيلة والمبيع مقصود اصلي فمن هذا تعين المقصود بالاصالة ركنا والوسيلة الة ونقض بالسلم فانه من انواع البيع والثمن موجود فيه البتة دون المبيع ﴿ قوله ﴾ واما البيوع الفاسدة قيل لامعنى لهذا الكلام في هذا المقام لانه في صدد تطبيق الاصول على الامثلة ففصلها بقوله واما الربوا واما البيع بالشرط واما البيع بالخمر وهذه كلها من البيوع الفاسدة فقوله واما البيوع الفاسدة بعد ذلك لغو وقيل هو دفع سوال ناش من قوله لم يلزم من الصلوة ومن قوله فوقع بين شغل مكان الغير وبين الصلوة ملازمة اتفاقية وحاصله ليس الامر في البيوع الفاسدة كذلك فاجاب بان الفساد يلزم من نفس البيع فالملازمة لزومية والاظهر مافي بعض النسخ بخلاف البيوع الفاسدة اويقال واماسائر البيوع آه ﴿ قوله ﴾ فلن قيل النهي

اه نقض للكلية السابقة يرد بالنظر الى اقتضاء القبح القبح لعينه وتوهم افادة الطلاق فى الحيض والظهار الحكم الشرعى من العدة والكفارة وغيرها نقض اخر يرد نظرا الى عدم افادة القبح لعينه الحكم الشرعى ولما كان وروده مانعا عن تصوير النقض الاول المقصود بالايراد دفعه اولا بقوله ولا يلزم ليتم النقض حتى يجيب عنه بما يرضاه من الجواب الحق ثانيا فلا يرد ان المنع لا يتوجه لما فيه من تسليم بطلان القاعدة المذكورة وهو مطلوب المناقض ❁ قوله ❁ والملك بالغصب فانه اذا ضمن بقضاء القاضى او بالتراضى يثبت الملك للغاصب مستندا الى وقت الغصب ❁ قوله ❁ ولا يلزم اه قيل عليه استناد المنع بالطلاق والظهار ليس بمستقيم لانهما فعلان شرعيان بمنزلة البيع والنكاح اعتبر له بما فى الشرع شرايط وخصوصيات لا حسيان بمنزلة الشرب والزنا وليته اورد فى هذا المقام كون كل من الشرب والزنا موجبا للحد وعلى تقدير استقامته فالجواب عن الطلاق والظهار كلام على السند واجيب عنه بانه قد بين فيما سبق ان الشرعى ذو جهتين فاذا ورد عليه النهى من جهة انه موجود حسا حسى ومن جهة انه موجود شرعا شرعى كالبيع وقت النداء مثلا والنهى يتعلق به لا لانه حكم محظور بل لان الاشتغال عن السعى محذور وهو يحصل بما يوجد من البيع حسا لكنه من قبيل النهى لقبح فى المجاور وبان الافادة الطلاق فى الحيض العدة والظهار نقض فى الحقيقة لا سند المنع وان اورده فى صورة المنع ❁ قوله ❁ الركن الثانى فى السنة فى اللغة الطريقة والعادة كما فى قوله تعالى سنة من ارسلنا قبلك من رسلنا وقال ولن تجد لسنة الله تبديلا وفى عرف ائمة النقل ما صدر عن النبى صلى الله عليه وسلم من قول او فعل او تقرير وفى عرف الفقهاء ما ثبت به من الاحكام غير بالغ حد الوجوب ويختص القولى باسم الحديث فيبحث فى هذا الركن عن كيفية اتصاله من التواتر والشهرة والصحة والضعف وضده من الانقطاع ظاهرا او باطنا ومحله من العبادات والمعاملات وغيرها ومصدره من الوحى الظاهر والخفى ومبدئه ومنتهاه ووسطه من السماع والضبط والتبليغ وشرايطه من الاسلام والضبط والعدالة وغير ذلك مما يتعلق به موزعة على احد عشر فصلا ❁ قوله ❁ لا يمكن تواطوهم على الكذب

(مطلب ركن السنة)

اصلا

اصل هذا التعريف منقول عن محمد رحمه الله ومقبول عند جملة اهل التحقيق ﴿ قوله ﴾ للماتم فى القاموس كمقعد كل مجتمع فى حزن او فرح او خاص بالنساء او بالشواب وفى الصحاح وعند العامة المصيبة يقولون كنا فى ماتم فلان والصواب فى مناحة فلان ﴿ قوله ﴾ لكن اصحاب الرسول آه اشارة الى ان خبر الواحد اذا لم يكن مبدأه متنزها عن وصمة الكذب لا يوجب ذلك وان بلغ بعده حد التواتر كالاخبار الكاذبة فى البلاد ﴿ قوله ﴾ فلوجب ما ذكرنا اى علم الطمانينة وهذا مذهب عيسى بن ابان من اصحابنا وتبعه القاضى ابوزيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وعامة المتاخرين وذهب ابوبكر الرازى الجصاص وجماعة من اصحابنا الى انه مثل المتواتر فيثبت به علم اليقين لكن بطريق الاستدلال لا بطريق الضرورة قال ابواليسر حاصل الاختلاف راجع الى الاكفار ونص شمس الائمة السرخسى رحمه الله على ان جاحده لا يكفر بالاتفاق واليه اشير فى الميزان قال عيسى بن ابان رحمه الله ان الخبر الذى دون المتواتر ثلاثة انواع قسم يضلل جاحده ولا يكفر مثل خبر الرجم لاتفاق العلماء رحمهم الله من الصدر الاول والثانى على قبوله وقسم لا يضلل جاحده ولكن يخطاء ويخشى عليه الماثم نحو خبر المسح على الخف لشبهة الاختلاف فيه فى الصدر الاول فان عائشة وابن عباس رضى الله عنهم كانا يقولان سلوا هؤلاء الذين يرون المسح هل مسح رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد نزول سورة المائدة وقد نقل رجوعهما عن ذلك فلشبهة الاختلاف لا يضلل جاحده ولكن يخشى عليه الاثم لان باعتبار الرجوع يثبت الاجماع وقد ثبت الاجماع على قبوله فى الصدر الثانى والثالث ولا يسع مخالفة الاجماع فلذلك يخشى على جاحده الاثم وقسم لا يخشى على جاحده الاثم ولكن يخطاء فى ذلك مثل الاخبار التى اختلف فيها الفقهاء فى باب الاحكام لانه لما ظهر الاختلاف فيها فى كل قرن كان لكل من ترجح عنده جانب الصدق ان يخطى صاحبه ولكن لا يؤثم فى ذلك لانه صار اليه عن اجتهاد والاثم فى الخطاء موضوع عن المجتهد كذا ذكره الامام شمس الائمة السرخسى رحمه الله

ولما كان مشتملا على فوائد جمة وقواعد مهمة اوردناه على التمام ﴿ قوله ﴾
وعند البعض لا يوجب آه كابى على الجبائى وجماعة من المتكلمين وابى داود
والقاشانى والروافض لانه لا يوجب العلم فلا يوجب العمل اى لا يجوز به العمل
للملازمة بين العلم والعمل لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ﴿ قوله ﴾
وعند بعض اهل الحديث كاحمد بن حنبل وداود الظاهرى الى انه يوجب
العمل بالاجماع فيوجب العلم للملازمة بينهما للاية السابقة وغيرها
من الادلة التى ذكرها المصنف رحمه الله ﴿ قوله ﴾ فلولا نفر من كل اه
وبيانه ان لولا اذا دخل على الماضى يكون للتوبيخ فيفيد وجوب
الانذار على كل طائفة خرجت من فرقة عند الرجوع اليهم والطائفة
بعض من الفرقة واحد او اثنان لان الفرقة تقع على الثلاثة فصاعدا والانذار هو
الاخبار المخوف وانما وجب لان لعل للطلب والايجاب كما فى مواعيد الملوك
يطلقونه اظهار الوقار هم واشعارا بان الرمزة منهم كالتصريح من غيرهم على
ان الترجى محال فى حقه تعالى فيحمل على الطلب اللازم وهو منه سبحانه امر ايجاب
فاذا روى الراوى ما يقتضى المنع من فعل وجب تركه لوجوب الحذر حينئذ او قد
يوجه بان الله امر الطائفة المتفقهة بالانذار وهو الدعوة الى العلم والعمل لان
التحضيض يتضمنه فلو لم يكن موجبا للعلم لم يفد ﴿ قوله ﴾ والطائفة تقع آه قيل
عليه وقد يجاب بان المراد الفتوى فى الفروع بقرينة التفقه ويلزم تخصيص
القوم بغير المجتهدين بقرينة ان المجتهد لا يلزمه وجوب الحذر بخبر الواحد
لانه ظنى وللاجتهاد فيه مساغ على ان كون لعل للايجاب والطلب محل نظر ثم
قوله تعالى كل فرقة وان كان عاما الا انه خص بالاجماع على عدم لزوم خروج واحد
من كل فرقة انتهى ومقصوده من ايراد هذه القوادح توهين مذهب الحنفية المستد
لين بهذه الاية بتضعيف استدلال المصنف رحمه الله وجرحه الا انه اورده فى صورة
الجواب عن استدلال الخصم تلبيسا وتدليسا على ما هو دابه فيما تعصب على
الحنفية ورد عليه بان الاية تدل على وجوب العمل مطلقا للمجتهد وغيره لعمومها

اولان

اولان غلبة ظن المقلد بصدق الراوى لما اوجب عليه الخذ رمع سهلة حصوله وضعف سببه فللمجتهد اولى اولان خبر لما اعتبر مستند الى ما عنده فلان يعتبر مستندا الى الشارع المعصوم اولى والقول بان المجتهد لايلزمه آه فى غاية السقوط والتهافت كيف فان افراد الصحابة واجلاهم محجوجون بالخبر الصحيح فما ظنك بمن دونهم ومحل الاجتهاد انما هو فى حادثة ليس فيها آية اوخبر او اجماع متواتر او مشهور او معلوم وقد بينا ان لعل للايجاب لانه الحقيقة فى الطلب ولو سلم التخصيص فى الفرقة فهو لاينافى حصول الانذار بواحد او اكثر ﴿ قوله ﴾ وسلمان فى الهديقروى ان سلمان الفرسى رضى الله عنه انتهى فى طلب الدين الى صاحب صومعة فقال له ان الحنيفية التى تطلبها قد قرب اوانها فعليك بيثرب ومن علامة النبى المبعوث هناك انه ياكل الهدية ولا ياكل الصدقة وبين كتفيه خاتم النبوة فوقع عليه الاسر فاشتراه بعض اليهود بالمدينة فكان يعمل فى نخيل له فلما سمع بمقدم النبى عليه السلام اتاه بطبق فيه رطب فقال عليه السلام ما هذا يا سلمان فقال صدقة فقال لاصحابه كلوا ولم ياكل فقال سلمان فى نفسه هذه واحدة ثم اتاه من الغد بمثل ذلك فقال ما هذا فقال هدية فجعل ياكل ويقول لاصحابه كلوا فقال سلمان هذه اخرى ثم تحول خلفه فعرف النبى عليه السلام مراده فالقى الرداء عن كتفه فلما راى سلمان خاتم النبوة اسلم ﴿ قوله ﴾ لانسلم انه لاعمل الا عن علم قيل عليه منع اللزوم من غير تعرض لدفع الدليل ظاهره غير موجه الا انه اعتمد على ظهوره وهو ان اتباع الظن قد ثبت بالادلة ولا عموم للاتيان فى الاشخاص والازمان على ان العلم قد يستعمل فى الادراك جازما كان او غير جازم والظن قد يكون بمعنى الوهم ورد بان المصنف رحمه الله لما اقام الدليل على المذهبين قال لانسلم انه لاعمل الا عن علم قطعى اشارة الى الجمع بين الدليلين بحمل العلم فى الاية الكريمة على المعنى الاعم ويجوز ان يكون المراد فيما كان المطلوب فيه العلم كاصول الدين جمعا بين الادلة لما تواتر من قبوله عليه السلام اخبار الاحاد وبعثه للتبليغ الى الافاق الافراد فانه قبل شهادة الاعرابى فى الهلال وخبر الوليد بن عقبة حين بعثه الى بنى المصطلق فاخبر انهم ارتدوا حتى جمع لغزوهم ونزل لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ وقبل اخبار

الجواسيس والعيون المبعوثة الى ارض العدو وبعث امراء وقضات الى البلاد ورسلا الى ملوك الاطراف لاداء الامانة وتبليغ الرسالة وتعليم الاحكام والشرايع وكان يلزمهم قبول قول رسله وسعاته وحكامه فى الوقايع وماذكر قط انه بعث فى وجه قوما يبلغ خبرهم الى حد التواتر وان احتاج فى كل رسالة الى ذلك لم يف بذلك جميع اصحابه وخلت دار هجرته عن انصاره وتمكن منه اعداؤه وفسد النظام والتدبير وهذا دليل قطعى لايبقى للمخالف معه عذر ❁ قوله ❁

وكل يوجب ماذكرنا اى غلبة الظن لااليقين ❁ قوله ❁ وفى هذا نظر اى فى الجواب الثانى قيل عليه الاحاديث فى احكام الاخرة انما وردت لعقد القلب والجزم بالحكم وفى غيرها للعمل دون الاعتقاد فوجب الاتيان بما كلفنا به فى كل منهما قال السيد الشريف هذا ليس كما ينبغى لان كلامنا فى ان خبر الواحد بالنظر الى ذاته من غير ملاحظة المحل هل يفيد عقد القلب ام لا فتخصيصه باحكام الاخرة غير موجه وايضا انما يتوجه ماذكر لو كان اعتراض المصنف انه ينبغى ان يفيد عقد القلب فى العمليات وليس كذلك بل اعتراضه انه ينبغى افادته فى سائر

الاعتقاديات على ماذكر مع انه لايفيد فيها ❁ قوله ❁ اى عبد الله بن مسعود وهو المشهور عند الحنفية وهكذا فسره الجوهرى فى الصحاح ونسبه فى القاموس وغيره الى الوهم وقال النووى هم عبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وعبد الله بن الزبير وعبد الله بن عمرو بن العاص هكذا قال احمد بن حنبل وسائر المحدثين وغيرهم وقيل لاحمد فابن مسعود فقال هو ليس منهم قال البيهقى لانه تقدمت وفاته وهؤلاء عاشوا طويلا حتى احتيج الى علمهم فاذا اتفقوا على شيء قيل هو قول العبادلة او فعلهم ويلحق بابن مسعود رضى الله عنه فى ذلك سائر المسميين بعبد الله وهم نحو مأتين وعشرين واما قول الجوهرى فى صحاحه ان ابن مسعود احد العبادلة الاربعة واخرج ابن العاص فغلط ظاهر نبهت عليه لئلا يغتر به انتهى ورده المحقق ابن الهمام رحمه الله بان سبب غلبت لفظ العبادلة فى بعض من سمى بعبد الله من الصحابة دون غيرهم مع انهم نحو مائتى رجل ليس الا مايؤثر عنهم من العلم وابن مسعود اعلمهم ولفظ عبد الله اذا اطلق عند المحدثين انصرف اليه

فكان

فكان اعتباره من مسمى لفظ العبادلة اولى من الباقين ولو سلم فلا مشاحة فى وضع
الالفاظ ﴿ قوله ﴾ كابى هريرة آه قال الشيخ علاء الدين لا نسلم انه لم يكن
فقيها بل كان فقيها ولم يعدم شيئا من اسباب الاجتهاد وقد كان يفتى فى زمن الصحابة
وما كان يفتى فى ذلك الزمان الا الفقيه المجتهد وقد عمل ابو حنيفة رحمه الله
بخبره فى الصائم اذا اكل او شرب ناسيا وان كان مخالفا للقياس وقال لولا الرواية
لقلت بالقياس واحتج فى مواضع كثيرة مثل تقدير الحيض وغيره بمذهب انس
بن مالك مقلداله فما ظنك بابى هريرة مع كونه اعلى منه درجة فى العلم انتهى
وهم فى عرف اصحابنا ثلاثة منهم ابن مسعود وفى عرف غيرهم اربعة منهم
ابن الزبير وابن عمرو بن العاصى دون ابن مسعود ﴿ قوله ﴾ ان خالف جميع
الاقيسة آه اعلم ان اشتراط فقه الراوى فى قبول الخبر لم ينقل عن ائمتنا الثلاثة
وغيرهم من السلف الصالحين بل المنقول عنهم ان خبر الواحد مقدم على القياس
بلا تفصيل فيه وقد ثبت عن ابى حنيفة رحمه الله ما جاءنا عن الله وعن الرسول
فعلى الرأس والعين وقد عملوا بخبر ابى هريرة فى الصايم وبخبر معبد بن وابصة
الجهنى فى القهقهة وقد قبل عمر رضى الله عنه حديث حمل بن مالك فى الجنين
وقضى به بالدية بغرة وخبر الضحاك بن مزاحم فى توريث المراة من دية زوجها
وقال كدنا ان نقضى برأينا لو فيه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما ذهب
الى اشتراط فقه الراوى فى تقديم الخبر على القياس عيسى بن ابان من اصحابنا
وتابعه القاضى ابو زيد الدبوسى وشمس الائمة السرخسى وفخر الاسلام
البزدوى والشيخ ابو الفضل الكرمانى واكثر المتاخرين وخرجوا عليه حديث
المصرات وذهب الشيخ الامام ابو الحسن الكرخى ومن تابعه من اصحابنا الى عدم
اشتراطه وقال يقبل خبر كل عدل ضابط اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة
المتواترة او المشهورة ويقدم على القياس وقال صدر الاسلام
ابو اليسر البزدوى واليه مال اكثر العلماء لان التغيير من الراوى بعد
ثبوت عدالته وضبطه موهوم والظاهر انه يروى كما سمع ولو غير
لغير على وجه لا يتغير المعنى هذا هو الظاهر من احوال الصحابة والرواة العدول

لان الاخبار وردت بلسانهم فعلمهم باللسان يمنع عن غفلتهم عن المعنى وعدم فهمهم اياه وعدالتهم وتقويهم تدفع تهمة الزيادة والنقصان عليه ولان القياس هو الذى يوجب وهنا فى روايته والوقوف على القياس الصحيح متعذر فيجب القبول كيلا يتوقف العمل بالاخبار وانما ترك اصحابنا العمل بحديث المصرات لمخالفته الكتاب وهو قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والسنة المشهورة فى ايجاب القيمة عند تعذر المثل صورة وهى قوله صلى الله عليه وسلم من اعتق شقصا له فى عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا الحديث والاجماع المنعقد على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين وتعذر الرد لا لفوات فقه الراوى ❁ قوله ❁ كان مستفيضا ذهب الى جوازه جمهور الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الفقهاء والمحدثين فيحتمل ان غير الفقيه نقل كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم بعبارة لا تنتظم المعانى التى انتظمها عبارة رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ النقل بالمعنى انما يتحقق بقدر فهم المعنى فيتطرق الى حديثه شبهة زائدة وبالجملة نشاهد فى غير الفقيه من قصور فهمه ما يخبط اعماله امور لا تحصى وما قيل انما استفاض النقل بالمعنى عند العلماء لتقرر لفظ الحديث بالتدوين والظاهر من حال عدول الصحابة نقل الحديث بلفظه ولهذا نجد فى كثير من الاحاديث شك الراوى مردود بما ذكر وبان النقل بالمعنى لا يضر فى العدالة وترديد الراوى فيما يشكه لعله لالتزامه النقل باللفظ فى هذا المقام او لذهابه الى عدم تجويز النقل بالمعنى كما هو مذهب البعض وذلك لا ينافى استفاضة النقل بالمعنى ❁ قوله ❁ يخلو عنها القياس آه قيل عليه الشبهة فى القياس فى امور ستة حكم الاصل وتعليله فى الجملة وتعيين الوصف الذى به التعليل ووجود ذلك الوصف فى الفرع ونفى المعارض فى الاصل والفرع وعورض بان فى خبر الواحد احتمال السهو والنسيان والغلط والكذب والتاويل والتخصيص والتقييد وقيام المعارض والشبهة فى طريق يوجب شبهة فى كونه خبر الرسول فكيف يقال انه يقين باصله وقولهم انه يقين بالنظر الى اصله قلنا علة الحكم التى عند الله كذلك والشبهة فى الكاشف عنها وما قيل كبار الصحابة تركوا القياس

بخبر

بخبر غير المعروف بالفقه عورض بما اخذ وابالقياس دون الخبر فان ابن عباس رضى الله عنه لما سمع ابا هريرة يروى توضوءوا مما مسته النار قال لو توضأت بماء مسخن اكنت تتوضاء منه ولما سمعه يروى من حمل جنازة فليتوضاء قال ايلزمنا الوضوء من حمل العيدان ورد على رضى الله عنه حديث معقل بن سنان الاشجعى فى بروع بنت واشق الاشجعية بالقياس وعمر حديث فاطمة بنت قيس وعائشة خبر ابن عمر رضى الله عنهم فى تعذيب الميت ببكاء اهله وابو بكر خبر المغيرة فى ميراث الجدة حتى انضم اليه محمد بن سلمة وعمار بن ياسر حديث بسرة فى نقض الوضوء بمس الذكر وقال لا ابالى مسسته او انفى ولما سئل عنه ابن مسعود وقال فهلا قطعته وابراهيم النخعى والشعبى ما يروى ان ولد الزنا شر الثلاثة وقال لم انتظر بامه ان تضع حملها وهذا نوع قياس وما قيل ان هذا الاستبعاد ليس تقديما للقياس بل استبعاد للخبر لظهور خلافه اجيب عنه بانه لو كان عندهم دليل اخر لما قابله بالقياس قال الشيخ عبد العزيز بن احمد المايمرغى رحمه الله فى كتاب الكشف شرح اصول فخر الاسلام انما انكر والاسباب عارضة من وجود معارض او فوات شرط لا لعدم الاحتجاج بها فى جنسها فلا يدل على بطلان الاصل كما ان ردهم ببعض ظواهر الكتاب وتركهم بعض انواع القياس ورد القاضى بعض الشهادات لا يدل على بطلان الاصل هذا ﴿ قوله ﴾ مثل حديث المصرات حديث صحيح مستخرج فى الصحيحين وغيرهما وهو ما روى ابو هريرة رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر قال الشيخ تقى الدين بن دقيق العيد الصحيح فى ضبطه ضم التاء وفتح الصاد وتشديد الراء المضمومة على وزن لا تزكوا ومنهم من رواه بالعكس وعلى القولين يكون الابل والغنم منصوبا على المفعولية قال والمصرات هى التى تربط اخلافها ليجتمع اللبن ﴿ قوله ﴾ بخير النظرين اى نظر امساك اورد لصاحبه ﴿ قوله ﴾ ليظنها المشترى سمينة والصواب ما ذكره فى الكشف وغيره من ان المراد من التصرية فى الحديث جمع اللبن فى الضرع بالشد وترك

الحلب مدة ليتخيل المشترى انها غزيرة اللبن يقال صريت الماء وصريته اذا
جمعته ولكن فى كلام الشيخ تقى الدين مايوافق كلام المصنف رحمه الله وهو ان
الشافية اتفقوا على تعدية هذا الحكم فمنهم من عداه الى النعم خاصة ومنهم من عداه
الى كل حيوان ماكول اللحم فان المقصود اللحم لايقصد لبنه فتفويت المقصود
الذى ظنه المشترى بالخديعة موجب للخيار انتهى فان قيل رد هذا الحديث
لمخالفة الكتاب والسنة والاجماع فلا يكون مما وقع فيه النزاع اجيب بان
مخالفته لها لاتنافى صحة الرد لمخالفته لجميع الاقيسة كما ان الرد بمخالفة احد الادلة
الثلاثة لاتنافى الرد لمخالفته الاخرى وقد يقال ان هذه الصورة ليست من ضمان
العدوان صريحا لكنه بعد فسخ العقد ظهر انه تصرف فى ملك الغير بلا رضاه
لان البايع انما رضى به على تقدير ان يكون ملكا للمشترى فيثبت فيها الضمان
قياسا على صورة صريح العدوان ۞ قوله ۞ واما المجهول هو الذى لايعرف
ذاته الا برواية الحديث الذى رواه ولم يعرف عدالته ولا فسقه ولا طول صحبته
فلا يكون من الصحابة فانهم اشتهر وابطول الصحبة وعرفوا بالثقة والعدالة
على ماهو المذهب عندنا واختاره الاصوليون فقد روى انه سئل انس بن
مالك هل بقى احد من الصحابة غيرك فقال بقى اعراب راوه واما اصحابه
فقد انقرضوا الان اسم الصحبة بحسب اصل اللغة وان انطلق على من صحبه ولو ساعة
ولكن التعارف خصه بمن كثرت صحبته وطالت ملازمته كاصحاب الرأى
والحديث واصحاب ابن مسعود وابن عباس واصحاب ابى حنيفة والشافعى
واصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عدول كلهم عند عامة السلف وجماهير
الخلف ثبت عدالتهم بتعديل الله اياهم وثنائه عليهم وتعديل رسوله وشهادته
لهم فى ايات من القران واحاديث كثيرة واى تعديل يعادلها واى جرح وقدح
يقاومه فوابصة بن معبد بن عبيد ومعقل بن سنان بن اشجع وسلمة بن المحبق
بن بليد وان كان لهم شرف ادراك وروية ورواية لايعدون من الصحابة خلافا
لعامة اصحاب الحديث وبعض اصحاب الشافعى ۞ قوله ۞ كحديث معقل
روى اى ابن مسعود رضى الله عنه سئل عمن تزوج امراة ولم يسم لها مهرا حتى

مات

مات عنهافام يجب شهر اوكان السائل يتردداليه ثم قال بعد شهر اجتهد فيه برای فان يك صوابافمن الله تعالى وان يك خطاء فمن ابن ام عبد وفی رواية فمنی ومن الشيطان والله ورسوله منه بريئان اری لهامهر مثل نسائهالا وكس ولا شطط ای لانقص ولامجاوزة حد فقام معقل بن سنان الاشجعی وابو الجراح صاحب راية الاشجعيين وقالانشهد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى فی بروع بنت واشق الاشجعية من رواس بن كلاب بمثل قضائك هذا وقد كان هلال بن مرة مات عنها من غير فرض مهر و دخول فسر ابن مسعود رضی الله عنه بذلك سرورالم يسر مثله بعد اسلامه لماوافق قضاءه قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم لايقال لم يظهر من هذا قبول ابن مسعود لرواية معقل لانا نقول ان لم يقبلها لم يسر لموافقتها ❁ قوله ❁ ورده علی رضی الله عنه آه وقال حسبها الميراث وذلك لمخالفته القياس الذی عنده وهو ان المعقود عليه عاد اليها سالما فلا يستوجب لمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها وجعل الرای اولى من رواية مثل هذا المجهول قال فی الكشف وهو مذهبنا ايضا وقيل انما رده لمذهب تفرد به وهو انه كان يحلف الراوی ولم ير هذا الرجل حتى يحلفه روی اسماء بن الحكم الفزاری الكوفی عنه رضی الله عنه قال كنت اذا حدثنی رجل عن النبی صلى الله عليه وسلم حلفته فاذا حلف صدقته قال البخاری ولم يرو عن اسماء بن الحكم الا هذا الحديث وحديث اخر لم يتابع عليه وكان شعبة رحمه الله لايضبط اسمه فتارة يقول اسماء بن الحكم واخری الحكم بن اسماء ❁ قوله ❁ كحديث فاطمة قيل عليه هو مما قبله ابن عباس وقال به الحسن وعطاء والشعبی واحمد بن حنبل واسحاق بن راهويه فكيف يكون ممن رده الجميع ورد بان كون هؤلاء مذهبهم عدم وجوب النفقة والسكنى للمطلقة ثلاثا لايوجب كونهم عملوا بحديث فاطمة لجواز ان يقولوا به لدليل اخر لاح لهم ولايثبت العمل الا بصريح النقل عنهم ويؤيده اختلافهم فی ايجاب السكنى دون النفقة وفی نفيهما الا ان تكون حاملا وغير ذلك وفی صحيح مسلم عن عمر رضی الله عنه لانترك كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة واخرج سعيد بن منصور عنه ماكنا نغير فی ديننا بشهادة امرأة وفی صحيح مسلم قول مروان سنأخذ بالعصمة التی وجدنا الناس عليها فقول عمر لانترك وماكنا نغير شاهد على

انه كان الدين المعروف المشهور وجوب النفقة والسكنى وقول مروان سناخذ آه
فى المغنى حكاية اجماع الصحابة اذ الناس اذ ذاك هم الصحابة ورده عمر رضى الله
عنه بحضرتهم من غير نكير منهم فدل ذلك على ان مذهبهم كمذهبه وقد طعن فيه اكابر
الصحابة وما كان عادتهم ان يطعنوا بسبب كون الراوى امراة فانهم قبلوا خبر فريعة
بنت مالك بن سنان ولا لكونه اعرابيا فقد قبلوا خبر ضحاك بن سفيان الكلابى وممن
صرح برد حديث فاطمة عمر وابن مسعود وزيد بن ثابت وعائشة واسامة
بن زيد وسعيد بن المسيب وشريح القاضى والشعبى والحسن بن حى والاسود
بن يزيد وابو سلمة بن عبد الرحمن وابو اسحاق السبيعى ومروان بن الحكم
وابراهيم النخعى والثورى واحمد بن حنبل وخلق كثير ﴿ قوله ﴾ فيما اى فى
بيان المراد من قول عمر رضى الله عنه او فى حقه وشانه قال صاحب الكشف اذ لو كان
المراد عين النص لتلا وروى السنة ﴿ قوله ﴾ وقال بعضهم كالامام ابى جعفر الطحاوى
ومن تابعه فان قول عمر رضى الله عنه لها السكنى والنفقة بعد قوله لا نترك كتاب
ربنا وسنة نبينا بمنزلة رفع الحديث الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بل زاد
الطحاوى والدارقطنى فى روايتهما عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ان
لها النفقة والسكنى ﴿ قوله ﴾ الذين انا فيه والحديث صحيح مشهور تضمنه
الصحاح وتلقته الامة بالقبول ولا يعارضه ما يروى عنه صلى الله عليه وسلم مثل
امتى كمثل مطر لا يدرى اوله خير ام اخره فانه غير ثابت ولو صح فيكون ذلك
لكون ايمانهم عن ظهر الغيب مع فساد الزمان وظهور البغى والطغيان لا باعتبار
التمكن فى الصدق والاستقرار على مراسم الدين والسيرة العادلة والصلاح
المبين اعلم ان ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم وغيره من الاحاديث والفتيا
والاراء يدور فى مراتب متفاوتة بحسب حال الراوى فاعلاه المتواتر الذى
يوجب علم اليقين وفى مقابله الموضوع الذى سقط عن احتمال الاحتجاج بالكلية
ثم المشهور الذى يفيد علم الطمانينة ويحتمل احتمالا مرجوحا ان لا يكون
حجة ومقابله المستنكر الذى على عكسه يفيد وهم الحجية ثم خبر الواحد الصحيح
الذى يفيد غالب الراى وهو خبر من عرف بالضبط والعدالة وفى حكمه ومقابله المستتر

اى خبر

اى خبر المجهول الذى لم يقابل برد ولا قبول وان ما انفرد به الراوى مع كونه عدلا حافظا موثوقا فى ضبطه واتقانه غير مخالف فى روايته لمن هو فوقه يكون حديثه صحيحا مقبولا وان كان مخالفا لمن هو فوقه يكون ما انفرد به شاذا مردودا وان لم يكن موثوقا به يكون بانفراده خارما له مزحزحا له عن حيز الصحيح فان كان رتبته غير بعيدة عن رتبة الحافظ الضابط المقبول يكون حديثه حسنا دون الصحيح فوق الضعيف وان كان بعيدة عنه كان حديثه ضعيفا ويتعذر الوقوف على حقيقة الوضع يقينا الا باعتراف الراوى وذلك ايضا لا يفيد القطع وانما يوخذ فيه بالظن والامارات الموجبة له ﴿ قوله ﴾ فى شرائط الراوى قبول خبر الواحد يبتنى على شروط ثمانية اربعة فى نفس الخبر وسيذكرها المصنف فى مباحث الانقطاع الباطنى واربعة فى المخبر وسردها فى صدر هذا الفصل وانما وقع الحاجة الى اشتراط العقل والاسلام بعد ذكر الضبط والعدالة لان الصبى ربما يكون ضابطا لكن لا يجتنب الكذب لعلمه بعدم التكليف والكافر ربما يكون مستقيما على مقتضى ديانته منزجرا عن محظورات دينه ولهذا يسال القاضى عن عدالته فيما شهد على مثله ولكن لا يقبل شهادته على مسلم ولا روايته فيما يتعلق بامور الدين لمكان التهمة ﴿ قوله ﴾ فهو سماع الكلام كما يحق اعترض عليه بان الضبط بهذا المعنى ليس بشرط فى قبول الرواية لما صح من قبول لاخبار الاعراب الذين ليسوا بهذه الصفة اجيب بالمنع فان الاعراب من اهل اللسان الذين يعرفون معانى الكلام وهم ازكى الاصناف وما فيهم من نباهة الفهم وكياسة الذهن مما لا ينكره احد الا ترى ان عليا رضى الله عنه لم يطعن فى معقل بن سنان بعدم الضبط بل بعدم التنزه القادح فى العدالة ﴿ قوله ﴾ فشهادة المستور يعنى شهادة المستور وان كانت مردودة فى القرون المتاخرة لكنها لا تكون مردودة فى القرون الثلاثة لكون خبر المجهول مقبولا فيها بشهادة النبى عليه السلام بالخيرية لها وبغلبة الصدق فيهم ﴿ قوله ﴾ فيكفى الاجمال لكن بحيث لو جذبه جاذب الى تعقل التفاصيل وجب اعطاؤه ما لكمه من الاقرار والتصديق ﴿ قوله ﴾ امو كذا ويكفى فيه ان الله تعالى موجود واحد متصف بجميع الاسماء الحسنى وصفات الكمال فيقول نعم

(فصـــل فى شرائط الراوى)

اعلم ان المجهول على ماهو المذكور فى كتب الاصول وعلوم الحديث على ثلاث مراتب الاولى المجهول العين بحيث لا يعرف شخصه وصفاته واحواله ومشخصاته قال الخطيب البغدادى واقل ما يرتفع به الجهالة ان يروى عن الرجل اثنان من المشهورين بالعلم الا انه لا يثبت له حكم العدالة بروايتهما عنا ولا بد من تعيينها له ورواية المجهول العين لا تقبل اصلا والثانية مجهول العدالة ظاهرا وباطنا وروايته غير مقبولة عند الجماهير وقد يقبلها بعض من لا يقبل الاولى والثالثة المجهول الذى جهلت عدالته الباطنة وهو عدل فى الظاهر وهو المستور وربما يقبل روايته من رد رواية الثانى وخبره فى القرون الثلاثة مقبولة لغلبة العدالة فيهم وتزكية الشارع امهم وغير مقبول فى ما عداها فى ظاهر الرواية *منه رحمه الله تعالى*

انه كان الدين المعروف المشهور وجوب النفقة و السكنى و قول مروان سناخذ آه في المغنى حكاية اجماع الصحابة اذ الناس اذ ذاك هم الصحابة ورده عمر رضى الله عنه بحضرتهم من غير نكير منهم فدل ذلك على ان مذهبهم كمذهبه وقد طعن فيه اكابر الصحابة وما كان عادتهم ان يطعنوا بسبب كون الراوى امراة فانهم قبلوا خبر فريعة بنت مالك بن سنان ولا لكونه اعرابيا فقد قبلوا خبر ضحاك بن سفيان الكلابى وممن صرح برد حديث فاطمة عمر وابن مسعود وزيد بن ثابت وعائشة واسامة بن زيد وسعيد بن المسيب وشريح القاضى والشعبى والحسن بن حى والاسود بن يزيد وابو سلمة بن عبد الرحمن وابو اسحاق السبيعى ومروان بن الحكم وابراهيم النخعى والثورى واحمد بن حنبل وخلق كثير ❁ قوله ❁ فيما اى فى بيان المراد من قول عمر رضى الله عنه او فى حقه وشانه قال صاحب الكشف اذ لو كان المراد عين النص لتلا او روى السنة ❁ قوله ❁ وقال بعضهم كالامام ابى جعفر الطحاوى ومن تابعه فان قول عمر رضى الله عنه لها السكنى والنفقة بعد قوله لا نترك كتاب ربنا وسنة نبينا بمنزلة رفع الحديث الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بل زاد الطحاوى والدارقطنى فى روايتهما عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لها النفقة والسكنى ❁ قوله ❁ الذين انا فيه والحديث صحيح مشهور تضمنته الصحاح وتلقته الامة بالقبول ولا يعارضه ما يروى عنه صلى الله عليه وسلم مثل امتى كمثل مطر لا يدرى اوله خير ام اخره فانه غير ثابت ولو صح فيكون ذلك لكون ايمانهم عن ظهر الغيب مع فساد الزمان وظهور البغى والطغيان لا باعتبار التمكن فى الصدق والاستقرار على مراسم الدين والسيرة العادلة والصلاح المبين اعلم ان ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم وغيره من الاحاديث والفتيا والاراء يدور فى مراتب متفاوتة بحسب حال الراوى فاعلاه المتواتر الذى يوجب علم اليقين وفى مقابله الموضوع الذى سقط عن احتمال الاحتجاج بالكلية ثم المشهور الذى يفيد علم الطمانينة ويحتمل احتمالا مرجوحا ان لا يكون حجة وفى مقابله المستنكر الذى على عكسه فيفيد وهم الحجية ثم خبر الواحد الصحيح الذى يفيد غالب الراى وهو خبر من عرف بالضبط والعدالة او فى حكمه وفى مقابله المستتر

اى خبر المجهول الذى لم يقابل برد ولا قبول وان ما انفرد به الراوى مع كونه عدلا حافظا موثوقا فى ضبطه واتقانه غير مخالف فى روايته لمن هو فوقه يكون حديثه صحيحا مقبولا وان كان مخالفا لمن هو فوقه يكون ما انفرد به شاذا مردودا وان لم يكن موثوقا به يكون بانفراده جاز ما له مزحزحا له عن حيز الصحيح فان كان رتبته غير بعيدة عن رتبة الحافظ الضابط المقبول يكون حديثه حسنا دون الصحيح فوق الضعيف وان كان بعيدة عنه كان حديثه ضعيفا ويتعذر الوقوف على حقيقة الوضع يقينا الا باعتراف الراوى وذلك ايضا لا يفيد القطع وانما يعمل فيه بالظن والامارات الموجبة له ﴿ قوله ﴾ فى شرايط الراوى قبول خبر الواحد يبتنى على شروط ثمانية اربعة فى نفس الخبر وسيذكرها المصنف فى مباحث الانقطاع الباطنى واربعة فى المخبر وسردها فى صدر هذا الفصل وانما وقع الحاجة الى اشتراط العقل والاسلام بعد ذكر الضبط والعدالة لان الصبى ربما يكون ضابطا لكن لا يجتنب الكذب لعلمه بعدم التكليف والكافر ربما يكون مستقيما على مقتضى ديانته متنزجرا عن محظورات دينه ولهذا يسأل القاضى عن عدالته فيما شهد على مثله لكن لا يقبل شهادته على مسلم ولا روايته فيما يتعلق بامور الدين لمكان التهمة ﴿ قوله ﴾ فهو سماع الكلام كما يحق اعترض عليه بان الضبط بهذا المعنى ليس بشرط فى قبول الرواية لما صح من قبول اخبار الاعراب الذين ليسوا بهذه الصفة اجيب بالمنع فان الاعراب من اهل اللسان الذين يعرفون معانى الكلام وهم ازكى الاصناف وما فيهم من نباهة الفهم وكياسة الذهن مما لا ينكره احد الا ترى ان عليا رضى الله عنه لم يطعن فى معقل بن سنان بعدم الضبط بل بعدم التنزه القادح فى العدالة ﴿ قوله ﴾ فشهادة المستور يعنى شهادة المستور وان كانت مردودة فى القرون المتأخرة لكنها لا تكون مردودة فى القرون الثلاثة لكون خبر المجهول مقبولا فيها بشهادة النبى عليه السلام بالخيرية لها وبغلبة الصدق فيهم ﴿ قوله ﴾ فيكفى الاجمال لكن بحيث لو جذبه جاذب الى تعقل التفاصيل وجب اعطاؤه ملكه من الاقرار والتصديق ﴿ قوله ﴾ امو كذا ويكفى فيه ان الله تعالى موجود واحد متصف بجميع الاسماء الحسنى وصفات الكمال فيقول نعم

(فصل فى شرائط الراوى)

اعلم ان المجهول على ما هو المذكور فى كتب الاصول وعلوم الحديث على ثلاث مراتب الاولى المجهول العين بحيث لا يعرف شخصه صفاته واحواله ومشخصاته قال الخطيب البغدادى واقل ما يرتفع به الجهالة ان يروى عن الرجل اثنان من المشهورين بالعلم الا انه لا يثبت له حكم العدالة بروايتهما عنه ولا بد من تعيينهما له ورواية المجهول العين لا تقبل اصلا والثانية مجهول العدالة ظاهرا وباطنا وروايته غير مقبولة عند الجماهير وقد يقبلها بعض من لا يقبل الاولى والثالثة المجهول الذى جهلت عدالته الباطنة وهو عدل فى الظاهر وهو المستور وربما يقبل روايته من رد رواية الثانى وخبره فى القرون الثلاثة مقبولة لغلبة العدالة فيهم وتزكية الشارع اهم وغير مقبول فى ما عداها فى ظاهر الرواية * منه رحمه الله تعالى *

وان محمدا صلى الله عليه وسلم رسول الله مبعوث من عنده محق صادق فى كل ما
اخبر به فيقول نعم ولقد طال لجاج بعض المتمسين بالعلم فى هذه البلاد
فى شهود الهلال بامتحانهم بقراة ما يسمونه الغرض العين من الجمل الركيكة
التركيب التى لم يرتبوها بعلم وبصارة وصحيح معرفة وهو ظلم
وزور وجهل بالفقه واحكام الشريعة وتكبر وتعظم عن قبول الحق والانقياد له
﴿ قوله ﴾ الان يثبت قال صاحب الكشف حكى عن الشافعى انه قال اذا قال
الصحابى قال النبى صلى الله عليه وسلم كذا وكذا اقبلت الا ان اعلم انه ارسل كذا فى
المعتمد واما ارسال القرن الثانى والثالث فحجة عندنا وهو مذهب مالك
واحمد بن حنبل فى احدى الروايتين عنه واكثر المتكلمين وعند اهل الظاهر
وجماعة من ائمة الحديث لا يقبل اصلا وقال الشافعى رحمه الله لا يقبل الا اذا اقترن
به ما يتقوى به فحينئذ يقبل وذلك بان يتايد باية او سنة مشهورة او موافقة قياس
او قول صحابى او تلقته الامة بالقبول او عرف من حال المرسل انه لا يروى عمن فيه
علة من جهالة او غيرها او اشترك فى ارساله عدلان ثقتان بشرط ان يكون
شيوخهما مختلفين او ثبت اتصاله بوجه اخر بان اسنده غير مرسله او اسنده مرسله مرة
اخرى قال وانما قبلت مراسيل سعيد بن المسيب لانى تتبعتها فوجدتها مسانيد
فاكثر ما رواه مرسل انما سمعه عن عمر رضى الله عنه قال ومن هذا اله احب
قبول مراسيله ولا استطيع ان اقول ان الحجة ثبتت كثبوتها بالمتصل واعترض
عليه بان انضمام هذه الامور ان تقوى به الظن ولكنه لا يربو على الظن الحاصل
بتعدد الاسناد الى المستور او المجهول فكيف يقبل هذا دون ذلك ﴿ قوله ﴾
وهو فوق المسند مذهب عيسى بن ابان من اصحابنا العراقيين وتابعه فخر
الاسلام وغيره وقال المرسل عندنا مثل المسند المشهور وفوق المسند الواحد
الا انه لا يجوز به الزيادة على الكتاب وذهب عبد الجبار الى انهما يستويان
والباقون يرجحون المسند ﴿ قوله ﴾ لان الصحابة ارسلوا واتفقوا على
قبول روايات ابن عباس وابن عمر والنعمان بن بشير وغيرهم من احداث الصحابة
الذين لم يكن لهم كثير صحبة ولم يسمع ابن عباس عن النبى عليه السلام الا اربعة

احاديث

احاديث فى قوله بضعة عشر حديثا فى قول اخر مع انه معدود فى المكثرين وقد صرح بذلك فى حديث الربا فى النسية قال حدثنى به اسامة بن زيد وروى ان رسول الله عليه السلام مازال يلبى حتى رمى جمرة العقبة فلما رجع قال حدثنى به اخى الفضل بن عباس وروى ابن عمر من صلى على جنازة فله قيراط الحديث ثم اسنده الى ابى هريرة وروى ابو هريرة ثم اسندها الى الفضل بن عباس ونعمان بن بشير لم يسمع من النبى صلى الله عليه وسلم الا حديثا واحدا مع كثرة روايته والذى سمعه هو ان فى الجسد مضغة اذا صلحت صلح سائر الجسد واذا فسدت فسد سائر الجسد الا وهى القلب وما كانوا يتخصون عن سماعهم بواسطة او بدونها مع شيوع ذلك فيما بينهم فصار ذلك اجماعا منهم على جواز ذلك و وجوب قبوله قيل عليه ليس النزاع فى مرسل الصحابى ومن علم حاله انه لا يرسل عن ثقة اجيب عنه بانه لو سلم ذلك فقبول مرسل الصحابى لثبوت عدالتهم ومن يرسلون عنه بشهادة الرسول عليه السلام لهم بالخيرية وذلك ثابت فى التابعين بعين هذه الحجة وعموم الشهادة لهم خصوصا اذا كان ا لارسال من وجوههم كالحسن وابن سرين والنخعى والشعبى وعطا وابى العالية والفقهاء السبعة لانه انما قبلت رواياتهم لكونهم عدولا لكونهم صحابة كما قبلت شهاداتهم * قوله * والمعتاد آه ومن منع جرى العادة به اذكره المصنف فقد كابر ولقد قال الحسن البصرى متى قلت لكم حدثنى فلان فهو حديثه لا غير ومتى قلت قال رسول الله سمعته من سبعين او اكثر وقال الاعمش قلت لابراهيم اذا رويت لى حديثا عن عبد الله فاسنده لى فقال اذا قلت لك حدثنى فلان عن عبد الله فهو الذى روى لى ذلك واذا قلت لك قال عبد الله فقد روى لى غير واحد وقال ابن سرين ما كنا نسند الحديث الى ان وقعت الفتنة وقد ذكروا فى مناقب جماعة من العلماء كالنووى من الا حدوثة الحسنة فى تصانيفهم انهم استمرت عادتهم اذا صح الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يقولوا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم واذا كان غير ذلك ان يقولوا عن رسول الله عليه الصلوة والسلام فكيف يمكن ان يظن غير ذلك فى الراوى العدل الثقة مع ماتواتر من قوله عليه السلام من كذب على

لانه وان لم يحط بالرواة واحوالهم فهو متمكن من القول روى عن النبى صلى الله عليه وسلم وغير مضطر الى النسبة اليه بالجزم * منه رحمه الله تعالى *

متعمد افليتبوء مقعده من النار فسقط ماقيل ان الارسال ربما يكون لعدم احاطته بالرواة وكيفية الاتصال فان الثقة العدل لا يمكن منه الجزم بالنسبة الى رسول الله عليه الصلوة والسلام الذي هو المراد من الارسال الا اذا كان على ثقة في ذلك المقال ﴿ قوله ﴾ جواب عن دليل الشافعي آه قيل عليه امر العدالة مبنى على الظن والاجتهاد فربما يظن غير العدل عدلا ورد بان الاتفاق على قبول التعديل المبهم من الثقة مع ان هذا الظن محتمل فيه فيما صرح بالتعديل واعتباره يؤدي الى رد خبر الواحد مطلقا وان الظن الحاصل بطريقه كاف في العمليات ﴿ قوله ﴾ الا يرى انه اذا قال اخبرني ثقة يعني ان شبهة من يرد المرسل هي كون المروي عنه غير معروف بالثقة لا غير واذا صرح الراوي بكونه ثقة زالت تلك الشبهة لان الراوي الثقة اذا قال حدثني ثقة ففيه امران احدهما انه حدث والثاني ان المحدث ثقة فكما يصدق في قوله حدثني ولا يتهم فكذلك في قوله ثقة فانه يعرف بقوله ثقة كونه متصفا بالاوصاف المعتبرة في الرواية وان كان الراوي غير معلوم فان التعديل المبهم مقبول بخلاف الجرح المبهم فكذا اذا نسب القول الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وجزم به فقد عرف ان الذي روى عنه ثقة متصف بالاوصاف المعتبرة وان لم يذكره اصلا وكونه مجهول المشخصات لا يضره في التلويح كانه يشير الى ان الشافعي كثيرا ما يقول اخبرني الثقة وحدثني من لا اتهمه الا ان مراده بالثقة ابراهيم بن اسماعيل وبمن لا يتهم يحيى بن حسان وذلك مشهور معلوم يعني ان الثقة في كلام الشافعي معروف معهود فيكون معلوما فلا يرد على الشافعي بخلاف قوله ثقة قلت قد عرفت ان عدم القبول انما كان لاحتمال كون الراوي غير ثقة لعدم ثبوت اتصافه بالاوصاف المعتبرة ففيما صرح الراوي بكونه ثقة زال هذا الاحتمال وثبت الاتصاف وليس المقصود من ذلك الكلام نقض قول الشافعي او الاستشهاد به بل دفع شبهة كون الراوي غير ثقة ويؤيده الاختلاف بين العبارتين في النكارة والتعريف وذكر ابو الحسن الابهري سمعت بعض اهل المعرفة بالحديث يقول اذا قال الشافعي في كتبه اخبرنا الثقة عن ابن ابي ذئب فيريد به بن هارون وعن الليث

ذهب الصير في والخطيب وغيرهما الى ان هذا لا يقبل لجواز ان يكون فيه جارح لم يطلع عليه الواصف وذهب ابو المعالي الجويني وغيره الى انه يقبل لان عدم الاطلاع من مثل الشافعي فيما احتج به على حكم في دين الله بعيد وقال الذهبي قوله لا اتهمه ليس توثيقا للراوي وانما هو نفي للاتهام * منه رحمه الله تعالى *

بن سعد

بن سعد فابن حسان وعن الوليد بن ابي كثير فابواسامة وعن الاوزاعي فعمرو
بن ابي سلمة وعن ابن جريج فمسلم بن خالد وعن صالح مولى التوائمة فابراهيم بن
اسماعيل وقيل ابن يحيى ❁ قوله ❁ عند بعض اصحابنا وهو الشيخ ابوالحسن الكرخي
من ائمتنا العراقيين ذهب هو ومن تابعه الى قبول مرسل كل عدل في كل عصر وقال
عيسى بن ابان لا يقبل الامراسيل من كان من ائمة النقل مشهورا بان اخذ الناس
العلم عنه فان لم يكن كذلك وكان عدلا يقبل مسنده ويوقف مرسله الى ان يعرض
على اهل العلم وقال ابوبكر الرازي الجصاص لا يقبل ارسال من بعد القرون
الثلاثة الا اذا اشتهر بانه لا يروي الا عمن هو عدل ثقة كذا ذكره شمس الائمة السرخسي
وذكر في المعتمد اذا قال الانسان في عصرنا قال النبي صلى الله عليه وسلم كذا
يقبل ان كان ذلك الخبر معروفا في جملة الاحاديث وان لم يكن معروفا لا يقبل
لا لانه مرسل ولكن لان الاحاديث قد ضبطت وجمعت فما لا يعرفه اصحاب
الحديث منها في وقتنا منه فهو كذب وان كان العصر الذي ارسل فيه المرسل
عصرا لم يضبط فيه السنن فيه قبل مرسله وهذا القول يقارب قول عيسى
واختار شمس الائمة السرخسي قول ابي بكر الرازي وفخر الاسلام قول عيسى
بن ابان ❁ قوله ❁ كحديث فاطمة آه قيل عليه الكلام في خبر العدل وهذا
مستنكر يتهم راويه بالكذب والغفلة والنسيان لا لكونه في مقابلة عموم الكتاب
والالماكان لقوله احفظت ام نسيت صدقت ام كذبت معنى واجيب عنه بان
الرد بسبب التهمة لا ينافي الرد بسبب معارضة الكتاب كيف فان عمر رضي الله
عنه قال لا ندع كتاب ربنا آه وهو كالتصريح بان رده لحديثها المعارضة الكتاب
والسنة والانقطاع الباطن انما يكون فيما استقام سنده واتهام فاطمة انما هو في هذا
الحديث لمخالفته المعروف في الدين وقول عمر لا ندري آه لا يدل على كونها
غير ثقة فانه علم في كل حديث يرويه الواحد وانما يعمل به اخذا بغالب الظن
حيث لم يعارض لما هو فوقه وحديث فاطمة هذا لما خالف لما هو فوقه كان منكرا
فلم يعمل به ونزلت بها منزلة المجاهيل والا فهي ثقة عدل حافظة فقيهة قد حفظت
حديث الدجال بطوله وضبطته وروى عنها الناس وظهر منها من الفقاهة ما يغيد لها

علما وجلالة قدر ففي صحيح مسلم ان مروان ارسل اليها قبيصة بن ابي ذويب
يسالها عن الحديث فحدثته به فقال مروان لم نسمع هذا الحديث الامن امراة
سناخذ بالعصمة التي وجدنا الناس عليها فقالت فاطمة حين بلغها قول مروان
بيني وبينكم القران قال الله تعالى لاتخرجوهن من بيوتهن ولايخرجن الاان
ياتين بفاحشة مبينة الى قوله تعالى لعل الله يحدث بعد ذلك امرا قالت هذا لمن
كانت له مراجعة فاى امر يحدث بعد ذلك فكيف تقولون لانفقة لها اذا لم تكن
حاملا فعلام تحبسونها انتهى لكن فى الاية من غير ما نظرت فيه مايدل على وجوب
السكنى والنفقة فان هذه الاية فى البواين بدليل المعطوف من قوله تعالى عقيبه
ولاتضاروهن لتضيقوا عليهن وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن
حملهن اذ لو كانت فى غير البواين كان تقدير الكلام اسكنوا الازواج والرجعيات
من حيث سكنتم وانفقوا عليهن من وجدكم وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن
ومعلوم انه لامعنى اذا لجعل غاية الايجاب وضع الحمل فان النفقة واجبة لها حاملا
كانت اولا وضعت حملها او لا بخلاف مااذا كانت فى البواين فان ضرب الغاية دفع
لتوهم اقتصار مدة النفقة على قدر ثلاث حيض لطول مدة الحمل وكذا
عموم قوله تعالى لاتخرجوهن من بيوتهن الاية يتناول المبتوتة وذكر حكم خاص
متعلق ببعض ماتناوله لايبطل عموم الصدر (قوله) يحمل عندنا على قراة ابن
مسعود آه قيل عليه القراءة الشاذة غير متواترة ولامفيدة للقطع فكيف يرد
الحديث بمعارضتها ولو كيف يقبل من الراوى ان هذا كلام الله تعالى ولايقبل منه ان
ذلك كلام الرسول عليه السلام وهو بمرى منه وبمسمع قلت قد جاش من هذا
القائل فى هذا المقام مايصاحبه من التعصب على الحنفية شكر الله سعيهم ووقع فى
عجايب منها انه جعل قراة ابن مسعود من الشواذ ولاريب ان مافى مصحف ابن مسعود
رضى الله عنه مشهور قد تواتر نقله عنه ومنها زعمه انه لايرد الحديث الا بمعارضته
للمتواتر ومايفيد القطع وليس كذلك فانه يرد بمخالفته لما هو فوقه وان لم يكن
قطعيا ومنها انه جعل عدم قبول قول الراوى ان ذلك كلام الله لانه لم يره ولم يسمع
منه وليس كما زعم بل لانه لم يثبت كونه من كلام الله قطعا ويقينا لفوات شروطه

المعتبرة فى ذلك من التواتر وغيره وكيف لا فان رواة القراءة المتواترة لم يرا الله تعالى احد منهم ولا سمع منقط وانما وقع فى ذلك لان مذهب الشافعى رحمه الله عدم الاحتجاج بالقراءة الغير المتواترة فيما ذكره امام الحرمين والنووى وجماعة من اصحابه لانه ليس بقران ولا حديث قلنا منقول العدل الثقة عن النبى صلى الله عليه وسلم ولا يخلو من ان يكون قرانا او خبرا ورد بيانا للعناه فظن انه قران والحق بهو على التقديرين يجب العمل به والصواب ان مذهب الشافعى مثل مذهبنا فى هذا الباب وعليه جمهور اصحابه وصرح به البويطى فى كتابه فى باب تحريم الجمع وفى مسئلة الرضاع حيث قال ذكر الله تعالى الرضاع بلا توقيت ثم وقتت عائشة الخمس واخبرت انه مما نزل من القران فهو وان لم يكن قرانا يقرأ فاقل حالاته ان يكون عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لان القران لا ياتى به غيره فهذا عين قولنا ومنشاء الغلط هو عدم ايجابه التتابع فى صوم الكفارة مع ان قراءة ابن مسعود رضى الله عنه فصيام ثلاثة ايام متتابعات ولعل ذلك لمعارضة ما قالته عائشة نزلت فصيام ثلاثة ايام متتابعات فسقطت متتابعات اخرجه الدارقطنى وقال اسناده صحيح ويجوز ان لا يثبت ذلك عنده كيف فانه احتج على قطع يمين السارق بقراءة ابن مسعود رضى الله عنه ❁ قوله ❁ واستشهدوا آه لان الامر بالاستشهاد مجمل فى حق ما هو شهادة ففسره برجلين او رجل وامراتين وتفسير المجمل بيان لجميع ما تناوله ولان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتابوا نص على ان ادنى ما ينتفى به الريبة هو رجلان او رجل وامراتان اورد عليه صاحب الكشف منع الاجمال والحصر فيما ذكر بل للشارع ان يترك بعض الامور الى الاجتهاد او الى الحديث ولان ذلكم اشارة الى ان يكتبوه ومعناه اقرب من انتفاء الريبة على ما هو المذكور فى تفسير الكشاف واجيب بان التفصيل بعد الاجمال يراد به القصر استعمالا كما فى يشيب ابن ادم ويشب فيه خصلتان والقصر الاستعمالى ما هو خارج عن الطرق المدونة وبان ❁ قوله ❁ بدعة واول من آه قيل عليه ليس المراد منه ان ذلك امر ابتدعه معاوية فى الدين بناء على خطائه كالبغى فى الاسلام ومحاربة الامام وقتل الصحابة لانه قد ورد به الحديث الصحيح بل المراد انه امر مستبدع لم يقع العمل به الى زمن معاوية لعدم الحاجة اليه ولكن المروى عن على

واختلف عن عروة بن الزبير وابن شهاب فقال معمر سالت الزهرى عن اليمين مع الشاهد فقال هذا شيء احدثه الناس لابد من شاهدين ❁ تفسير القرطبى ❁ رحمه الله من نفسه

رضى الله عنه ان النبى عليه السلام قضى بشهادة شاهد واحد ويمين صاحب الحق وروى عنه ايضا ان النبى عليه السلام وابابكر وعمر وعثمان كانوا يقضون بشهادة الشاهد الواحد ويمين المدعى وعن على رضى الله عنه انه كان يقضى بالشاهد واليمين فعلى هذا لا يكون العمل به من مبتدعات معاوية قلنا الحديث وان كان فى كتاب مسلم عن ابن عباس ان النبى عليه السلام قضى بشاهد ويمين لكنه مما انتقد عليه قال الترمذى فى علله الكبير سالت محمدا عن هذا الحديث فقال ان عمرو بن دينار لم يسمعه من ابن عباس وقال فى الكشف الكبير هذا الحديث طعن فيه يحيى بن معين وابراهيم النخعى والزهرى حتى قال الزهرى والنخعى اول من افرد الاقامة معاوية واول من قضى بشاهد ويمين معاوية انتهى وقال الزهرى ايضا العود فى القسامة من امور الجاهلية واول من قضى به فى الاسلام معاوية واخرج عبد الرزاق اخبرنا معمر عن الزهرى قال كان دية اليهودى والنصرانى فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم مثل دية المسلم وكذا فى زمن ابى بكر وعمر وعثمان فلما كان زمن معاوية اعطى اهل القتيل النصف والقى النصف فى بيت المال ثم قضى عمر بن عبد العزيز واتم فى النصف والغى ما كان جعل معاوية ولم ازل اذا كر عمر فاخبره ان الدية كانت تامة لاهل الذمة وروى ابو داود فى مراسيله بسند صحيح مثل ذلك عن ربيعة وزاد فقال معاوية ان كانوا اصيبوا به فقد اصيب به بيت مال المسلمين ثم انه خلاف ما فى الصحيحين والسنن الاربعة من الحديث المشهور عن ابن عباس رضى الله عنهما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو يعطى الناس بدعواهم لادعى رجال اموال قوم ودماءهم لكن البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه وفى رواية على من انكر وفى رواية البيهقى عن ابن عمر بلفظ المدعى عليه اولى باليمين الا ان يقوم عليه البينة لدلالته على حصر الجنس على ان القسمة تنافى الشركة وكذا روى النسائى فى سننه عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده وعمل النبى عليه السلام والخلفاء بشهادة شاهد واحد ويمين المدعى لم اقف له على اثر وعمل عمر رضى الله عنه وغيره فى القسامة على خلاف ذلك ﴿ قوله ﴾ وحديث المصرات لا يقال هذا ينافى ما ذكره سابقا لانا نقول الرد لمخالفة دليل لا ينافى الرد لمخالفة دليل اخر ولا شك ان هذا الحديث خالف الاقيسة المعلومة من كل وجه الاول ان ضمان المثليات بالمثل

وخلف هذا ابو حنيفة واصحابه رحمهم الله فلم يروا اليمين مع الشاهد وقالوا ان الله تعالى قسم الشهادة وعددها ولم يذكر الشاهد واليمين فلا يجوز القضاء به لانه يكون قسما ثالثا على ما قسم الله وهذا زيادة على النص فلاو ذلك نسخ وممن قال بهذا القول الثورى والاوزاعى وعطاء والحكم بن عيينة وطائفة وقال بعضهم الحكم باليمين مع الشاهد منسوخ بالقران وزعم عطاء انه اول من قضى به عبد الملك بن مروان وقال الحكم القضاء باليمين والشاهد بدعة واول من قضى به معاوية * تفسير القرطبى من نفسه

(ولا يعرف المالكيون فى كل بلد غير ذلك مذهبهم الا عندنا بالاندلس فان يحيى بن يحيى زعم انه لم يرا لليث يفتى ولا يذهب اليه وخالف يحيى مالكا فى ذلك * تفسير القرطبى منه نفسه *

بالمثل وضمان المتقومات بالقيمة فاللبن ان كان مثليا فضمانه بمثله لبنا وان كان قيميا فضمانه بمثله قيمة وضمانه بصاع من التمر خارج عن الاصلين الثاني ان الضمان يكون مقدرا بقدر المتلف قلة وكثرة وهنا بمقدار وهو الصاع الثالث ان ما اتلف من اللبن ان كان موجودا عند العقد فقد ذهب جزء من المعقود عليه من اصل الخلقة وذلك مانع من الرد كما لو ذهب بعض اعضاء المبيع ثم ظهر عيب فانه يمتنع الرد وان كان حادثا بعد الشراء فقد حدث على ملك المشتري فلا يضمنه وكذا الاختلاط يمنع الرد الرابع ان الخيارات الثابتة باصل الشرع من غير شرط لا يتقدر بالثلاث كخيار العيب وخيار الرؤية عند من يثبته وخيار المجلس عند من يقول الخامس انه يلزم الجمع بين الثمن والمثمن للبايع في بعض الصور وهو ما اذا كانت قيمة الشاة صاعا من تمر فانها ترجع اليه مع الصاع الذي هو مقدار ثمنها السادس انه مخالف لقاعدة الربا عندكم فيما اشترى شاة بصاع فاذا استرد معها صاعا من تمر فقد استرجع الصاع الذي هو الثمن فيكون قد باع صاعا من تمر وشاة بصاع منه السابع اذا كان اللبن باقيا لم يكلف برده عندكم فاذا امسكه فالحكم كما لو تلف فيرد الصاع وفي ذلك ضمان الاعيان مع بقائها ولا تضمن بالبدل الا مع فواتها كالمغصوب الثامن انه اثبت الرد من غير عيب ولا شرط لان نقصان اللبن لو كان عيبا لثبت به الرد من غير تصرية ولا يثبت الرد في الشرع الا بعيب او شرط ولهذا لم يعمل به مالك في قول ومن عمل به من الشافعية والمالكية تجاوزوا عن ظاهره فان الحلب مطلق في الحلبات وقد قيد في رواية اخرى اثبات الخيار بثلاثة ايام واتفق اصحاب مالك على انه اذا حلبها ثانية واراد الرد ان له ذلك واختلفوا في الثالثة هل يكون رضى يمنع الرد وقد اثبت ظاهره الخيار بعيب التصرية واختلف اصحاب الشافعي في انه يكون على الفور او يمتد الى ثلاثة ايام للحديث ويرد اللبن اذا كان باقيا في قول للشافعية وزاد المالكية فجوزوا رده برضى البايع ومنهم من جوز رد سائر الاقوات بدل التمر وفي وجه للشافعية يتقدر الرد بقدر اللبن قلة وكثرة واللفظ خال عن هذه القيود وقد عرفت انه خلاف النص في قوله تعالى ومن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى

عليكم ﴿ قوله ﴾ لتقدم الكتاب لكونه قطعيا متواتر النظم لا شبهة في متنه ولا سنده ولا في دلالته على المراد لما مر من انه يفيد القطع واليقين وبين في محله بما لا مزيد عليه ﴿ قوله ﴾ اولى من خاص خبر الواحد قيل من يجعل عمومات الكتاب وظواهره ظنية يعتبر خبر الواحد اذا كان على شرايطه عملا بالدليلين ومن يجعلها قطعية لا يعمل بخبر الواحد في مقابلتها ضرورة ان الظني يضمحل بالقطعي وهو مخالف لما ذكره في الكشف وعند العراقيين من مشايخنا والقاضي الامام ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وغيرهم لما افادت عمومات الكتاب وظواهرها اليقين كالنصوص والخصوصيات لا يجوز تخصيصها ومعارضتها به فاما عند من جعلها ظنية من مشايخنا كالشيخ ابي المنصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند فالاوجه ان لا يجوز عندهم ايضا لان الاحتمال في خبر الواحد فوق الاحتمال في في العام والظاهر من الكتاب لان الشبهة فيهما من حيث المعنى وهو احتمال ارادة البعض من العموم وارادة المجاز من الظاهر ولا شبهة في ثبوت متنهما اى نظمهما وعبارتهما والشبهة في خبر الواحد في ثبوت متنه ومعناه جميعا لانه ان كان من الظواهر فظاهر وان كان نصا في معناه فكذلك لان المعنى مودع في اللفظ وتابع له في الثبوت فلا بد ان يؤثر الشبهة المتمكنة في اللفظ في ثبوة معناه ضرورة ولهذا يكفر منكر لفظه ولا منكر معناه بخلاف منكر الظاهر والعام من الكتاب فانه يكفر واذا كان كذلك لا يجوز ترجيح خبر الواحد على ظاهر الكتاب ولا تخصيص عمومه به لان فيه ترك العمل بالدليل الاقوى بما هو اضعف منه وذا لا يجوز فان قيل الصحابة رضي الله عنهم خصوا قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم بقوله عليه السلام لا ميراث لقاتل وقوله تعالى ولكم نصف ما ترك ازواجكم وقوله ولهن الربع مما تركتم بقوله عليه السلام لا يتوارث اهل ملتين شتى وقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم بقوله لا تنكح المراة على عمتها في شواهد كثيرة فثبت ان تخصيص الكتاب بخبر الواحد جايز قلنا هذه احاديث مشهورة يجوز الزيادة بمثلها على الكتاب ولا كلام فيها انما الكلام في خبر شاذ خالف عموم الكتاب هل يجوز التخصيص به وليس فيما ذكرتم دليل على جوازه والدليل على عدمه ان عمر وعائشة واسامة رضي

الله

الله عنهم ردوا خبر فاطمة بنت قيس رضى الله عنها ولم يخصوا به قوله تعالى اسكنوهن
على ما مر اقول والصواب انهم خصوها بما سمعوا من فى رسول الله صلى الله عليه
وسلم فانه قطعى لم يتطرق فيه الشبهة قط ثم انعقد عليه الاجماع كما فى قوله
عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نرث ولا نورث وما تركناه صدقة فخص به عموم قوله
تعالى يوصيكم الله فى اولادكم على هذا النحو فان ابا بكر رضى الله عنه سمع ذلك من
النبى عليه السلام ثم حكم به وتابعه غيره ﴿ قوله ﴾ ولا ينسخ ذلك بهذا استدل
عليه فخر الاسلام وغيره بما روى من قوله عليه الصلوة والسلام يكثر لكم الاحاديث
من بعدى فاذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافق
فاقبلوه وما خالف فردوه واعترض عليه بانه خبر واحد وقد خص منه البعض اعنى
المتواتر والمشهور فلا يكون قطعيا فكيف يثبت به مسئلة الاصول واجاب عنه
السيد الشريف بانه لا شك ان المراد الاحاديث التى لا يعلم ثبوتها فلا يشمل
المشهور والمتواتر لانهما معلوما الثبوت فكيف خصا من هذا الحديث وقال صاحب
الكشف اهل الحديث طعنوا فيه وقالوا روى هذا الحديث يزيد بن ربيعة عن
ابى الاشعث عن ثوبان ويزيد بن ربيعة مجهول لا يعرف له سماع من ابى الاشعث
وانما يروى ابو الاشعث عن ابى اسماء الرحبى عن ثوبان وكان منقطعا ايضا فلا
يصح الاحتجاج به وحكى عن يحيى بن معين انه قال حديث وضعته الزنادقة وهو
علم هذه الامة فى علم الحديث وتزكية الرواية على انه مخالف للكتاب ايضا وهو
قوله تعالى وما اتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا فيكون الاحتجاج به ساقطا على ما
يقتضيه ظاهره والجواب ان الامام اباعبد الله محمد بن اسماعيل البخارى اورد
هذا الحديث فى كتابه وهو الطرد والمتبع فى هذا الفن وامام اهل الصنعة فكفى
بايراده دليلا على صحته ولم يلتفت الى طعن غيره بعد ولا نسلم انه مخالف
للكتاب لان وجوب القبول انما يثبت فيما تحقق انه من عند الرسول عليه السلام
بالسماع منه او بالتواتر ووجوب العرض انما يثبت فيما تردد ثبوته من الرسول
صلى الله عليه وسلم اذ هو المراد من قوله اذا روى لكم عنى حديث فلا يكون
فيه مخالفة الكتاب بوجه على ان المراد من الاية والله اعلم ما اعطيكم الرسول من

الغنيمة فاقبلوه ومانهيكم عنه اي عن اخذه فانتهوا وعن ابن عباس والحسن وما نهيكم عنه هو الغلول وقد تايد هذا الحديث بما روي عن محمد بن جبير بن مطعم ان النبي عليه السلام قال ما حدثتم عني مما تعرفون فصدقوا به وما حدثتم عني مما تنكرون فلا تصدقوا فاني لا اقول المنكر وانما يعرف ذلك بالعرض على الكتاب انتهى كلامه واخذ صاحب التلويح منه ما يساعد هواه في الطعن على مذهب الحنفية وترك جوابه وزاد قوله وايراد البخاري اياه في صحيحه لا ينافي الانقطاع وكون احد رواته غير معروف بالرواية اقول هذا عجيب جدا من صاحب الكشف فانه مع سعة اطلاعه وتبحره في الاصول والفروع كيف صدر عنه مثل هذا القول السقيم اما اولا فان هذا الحديث ليس بموجود في صحيح البخاري ولا يمكن ان يورد فيه حديثا اتفق الحفاظ واهل الشان على ضعفه ونكارته بل على وضعه واما ثانيا فلانه لو صح عن ابن معين الطعن في الحديث فجرحه وتضعيفه وان لم يترجح على تعديل البخاري وتصحيحه فهو لا يتضال عنه قطعا فانه العكس والطرد في هذا الباب وعليه مدار التوثيق والتضعيف وهو استاذ البخاري وشيخه ومقتداه واما القول بان ايراده في صحيحه اياه لا ينافي له فهو قول ساقط جدا يدل على عدم بضاعة صاحبه في علم الحديث فان ما اسنده البخاري ومسلم في كتابيهما الجامع الصحيح بالاسناد المتصل فمتفق على صحته بلا اشكال ولا تردد واما الذي حذف من مبتدأ اسناده واحدا او اكثر فما كان منه بلفظ فيه جزم وحكم به على من علقه عنه مثل قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا او كذا او قال ابن عباس كذا او قال مجاهد كذا او قال عفان كذا او قال القعنبي كذا او روى ابو هريرة كذا او ما اشبه ذلك من العبارات من تعاليقه في تراجم كتاب ابوابه فقد حكموا بصحته وقيام الاحتجاج به وما سوى ذلك مثل روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم او في الباب عنه او عن فلان كذا وما اشبهه من الالفاظ مما لا يدل على الحكم بصحته عن من ذكره ففيه خلاف فمنهم من صححه ومنهم من ابى ذلك لان مثل هذه العبارات يستعمل في الحديث الضعيف ايضا ومع ذلك فايراده له في اثناء الصحيح مشعر بصحة اصله اشعارا يونس به ويركن اليه خصوصا مع تصريحه ما ادخلت في كتاب الجامع

الاماصح قال ابن الصلاح ومايتقاعد من ذلك عن شرط الصحيح قليل يوجد في كتاب البخاري في مواضع من تراجم الابواب دون مقاصد الكتاب وموضوعه الذي يشعر به اسمه الذي سماه به وهو الجامع المسند الصحيح من امور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وايامه ثم تقاعده عن شرط الصحيح غالبا انما هو باعتبار فوات الاتصال الذي غايته الارسال وهو وان كان قادحا في الصحة عند اكثر المحدثين لكن الجمهور انه مقبول يحتج به وظاهر كلام الحافظ ابي نصر الوائلي السجزي اجمع اهل العلم الفقهاء وغيرهم ان رجلا لو حلف بالطلاق ان جميع ما في كتاب البخاري مما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم قد صح عنه وانه قاله لاشك فيها انه لايحنث والمراة بحالها في حبالته وابي عبد الله الحميدي في كتابه الجمع بين الصحيحين لم نجد من الائمة الماضين من افصح لنا في جميع ما جمعه بالصحة الا هذين الامامين للنظر الى ذلك ويحتمل ان يكون مرادهما مقاصد الكتاب ومتون الابواب دون التراجم ❁ قوله ❁ كحديث بيع الرطب مذهب ابي يوسف ومحمد ومالك والشافعي واحمد انه لا يجوز بيع الرطب بالتمر وبالعكس استدلالا بما روى مالك في موطائه عن عبد الله بن يزيد مولى الاسود بن سفيان عن زيد بن عياش عن سعد بن ابي وقاص انه سئل عن بيع البيضاء بالسلت فقال سعد ايهما افضل قيل البيضاء فنهاه عن ذلك وقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يسال عن شراء التمر بالرطب فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اينقص الرطب اذا جف قال نعم فنهاه عن ذلك ومن طريقه رواه اصحاب السنن الاربعة وقال الترمذي حديث حسن صحيح وتفرد ابو حنيفة رحمه الله في القول بالجواز ولما دخل بغداد سئل عنها وهو اول مسئلة سئل عنها ابو حنيفة رحمه الله ببغداد فقال يجوز فقيل له ما الدليل عليه فقال لا يخلو ان يكون الرطب بالتمر جنسا واحدا او جنسين فان كانا جنسا واحدا كانا متماثلين فيجوز لقوله عليه السلام التمر بالتمر مثلا بمثل وان كانا جنسين كانا مختلفين فيجوز لقوله عليه الصلوة والسلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم فاورد عليه حديث سعد فقال هذا الحديث دار على زيد ابي عياش ولا اعرفه وفي لفظ ممن لا يقبل حديثه واستحسن

اهل الحديث هذا الطعن منه حتى قال عبد الله بن المبارك رحمه الله كيف يقال ابو حنيفة لا يعرف الحديث وهو يقول زيد ابو عياش ممن لا يقبل حديثه كذا ذكره شمس الائمة السرخسى فى المبسوط وغيره وقال القاضى ابو بكر بن العربى المالكى هذا الدليل الذى ذكره ابو حنيفة رحمه الله هو محض القياس ولباب النظر لولا الحديث المذكور الان عنده ان خبر الواحد اذا خالف الاصول سقط فى نفسه وقال القاضى ابو زيد الدبوسى فى الاسرار وشمس الائمة السرخسى فى المبسوط ما ذكره ابو حنيفة رحمه الله حسن فى المناظرات لدفع الخصم ولكن الحجة لا تتم به لجواز قسم ثالث كما فى الحنطة المقلية لجواز ان يكون الرطب قسما ثالثا لا يكون تمرا مطلقا لفوات وصف اليبوسة عنه ولا يكون غيره مطلقا لبقاء اجزائه عند صيرورته تمرا كالحنطة المقلية ليست غير الحنطة على الاطلاق لفوات وصف كونها منبتة عنها بالقلى وليست غيرها ايضا لوجود اجزاء الحنطة فيها وكذا الحنطة مع الدقيق واجيب بان منع الحصر غير موجه فان الترديد دائر بين النفى والاثبات اذ الحاصل انهما من جنس واحد اولا والنقض بالحنطة المقلية غير وارد فان الحنطة المقلية ليست فى معنى الرطب من كل وجه لان الرطوبة فى الرطب مقصودة وفى الحنطة عيب والتفاوت فيه باصل الخلقة وفيها بصنع العباد والاول معتبر فى الثانى دون الاول وللزايد فى الوجه الاول قيمة لا فى الثانى ثم لو سلم صحة الحديث فالمراد منه النهى عنه نسيئة فقد اخرج ابو داود فى سننه عن يحيى بن ابى كثير عن عبد الله بن يزيد ان ابا عياش اخبره انه سمع سعد بن ابى وقاص يقول سمعت نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الرطب بالتمر نسيئة وبهذا اللفظ رواه الحاكم وسكت عنه ورواه الطحاوى فى شرح الاثار والدار قطنى وزيادة الثقة يجب قبولها على المذهب المختار عند المحدثين وان كان الاكثر لم يرد وها الا فى زيادة تفرد بها بعض الحضار فى مجلس واحد ومثلهم لا يغفل عن مثلها ولعل الفائدة فى قوله اينقص الرطب اذا جف ان حلول الاجل ينقصه فلا يكون فى هذا التصرف منفعة لليتيم باعتبار النقصان عند الجفاف ثم اعلم ان المخالفين ردوا على ابى حنيفة رحمه الله

طعنه فی ابی عیاش قال ابن الجوزی فی التحقیق قال الامام ابوحنیفة زید ابوعیاش مجهول فان کان هو لم یعرفه فقد عرفه ائمة النقل فانه زید بن عیاش ابوعیاش الزرقی ویقال المخزومی ویقال مولی بنی زهرة المدنی لیس به باس وروی عنه مالک فی الموطاء وهو لا یروی عن رجل مجهول وقال المنذری کیف یکون مجهولا وقد روی عنه اثنان ثقتان عبد الله بن زید مولی الاسود بن سفیان وعمران بن ابی انس وهما ممن احتج بهما مسلم فی صحیحه وقد عرفه ائمة هذا الشان وقد اخرج حدیثه مالک فی الموطاء مع شدة تحریه فی الرجال وانا اقول وبالله التوفیق قد وافق ابا حنیفة رحمه الله الحافظ ابن حزم وغیره وقال ابن العربی اما حدیث البیضاء بالسلت فان کثیرا من العلماء اجتنبه لان زیدا اباعیاش عندهم مجهول هذا کلامه وقال ابن الاثیر ابوعیاش زید بن عیاش المخزومی ویقال الزرقی المدینی وقال ایضا اسم ابی عیاش زید بن صامت الزرقی الانصاری وقد جاء فی سنن ابی داود فی ادعیة الصباح والمساء عن ابی عیاش ولم ینسبه بالزرقی ثم قال فی اسناد الحدیث عن سهیل بن ابی صالح عن ابن ابی عایش وقال فی اخری عن ابن عایش فجعل للحدیث لاختلاف رواته ثلاثة اسماء احدها ابوعیاش والثانی ابن ابی عایش والثالث ابن عایش انتهی کلامه ولا محالة ان الخلاف فیه علی هذا الوجه یوجب جهالة حاله وصفاته وابوحنیفة رحمه الله لا یدعی جهالة عینه وذاته فان الجهالة علی ثلاث مراتب الاولی المجهول العین والذات بانتفاء الخبرة بما فیه من المشخصات والمعینات بحیث لا یعرف شخصه بصفاته واحواله ومشخصاته وهذا المجهول لا یقبل روایته ولا خبره اصلا قال الخطیب البغدادی واقل ما یرتفع به الجهالة ان یروی عن الرجل اثنان من المشهورین بالعلم مع تعیینه الا انه لا یثبت له حکم العدالة بروایتهما عنه والثانیة مجهول العدالة ظاهرا وباطنا وروایته غیر مقبولة عند الجماهیر وان شذ فیه بعضهم والثالثة المجهول الذی جهلت عدالته الباطنة وهو عدل فی الظاهر وهو المستور وربما قبل روایته من لم یقبل روایة القسم الثانی فلئن ارتفعت الجهالة عن زید ابی عیاش بروایة عدلین عنه لکن لا یثبت بهذا القدر عدالته ولا یرتفع جهالة حاله ولا صحة الحدیث

من ذلك ومن اطلق اسم الصحة على ماتضمنه كتاب الموطأ على العموم فانما
اطلقه على المساهلة والا ففيه الحسن والضعيف وغير ذلك وربما يتوهم ان
قول ابي حنيفة رحمه الله هذا الحديث دار آه لايستلزم معرفته بالحديث قلت هذا
القول من ابي حنيفة رحمه الله على البديهة مع تضمنه امورا لايطلع عليها الا المتبحر
البارع في الصناعة يستدل به على معرفته بها اهل الشان وائمة الفن بان القول
قول العارف فان الذاهل عن الطريقة لحان وشتان بين المامون والطحان والذي
تضمنه من المعارف دوران الحديث على ابن عياش وانحصار طريقه عليه ثم
كونه مجهول الحال في روايته بعد استدلاله على مذهبه بحديثين صحيحين هذا

﴿ قوله ﴾ زدت قوله جيدها ورديها سواء آه يعني ان الشارع اسقط التفاوت
في الجودة والرداءة واعتبر بين النقد والنسيئة حيث شرط اليد باليد فصار
هذا اصلا بان كل تفاوت يبتنى على صنع العباد كاشتراط الاجل مفسد للعقد وما
ليس من صنع العبد كالجودة والرداءة كالرطب والتمر لايكون مفسدا فلا يرد
ماقيل يجوز ان يكون المعتبر اختلاف بعض الاوصاف كتبدل الاسم والحقيقة
في العرف حتى ان الاتيان بالتمر لايعد امتثالا لطلب الرطب كالزبيب والعنب
وقد عرفت ان الرطب والتمر لايخرجان من طرفي النقيض وقد ورد فيهما
الحديثان الصحيحان والحكم في العنب والزبيب على الخلاف ايضا في ظاهر الرواية

﴿ قوله ﴾ واما بكونه شاذا مذهب الشيخ ابي الحسن الكرخي رحمه الله من
المتقدمين من اصحابنا وتبعه القاضي ابو زيد الدبوسي وشمس الائمة
السرخسي وفخر الاسلام وعامة المتأخرين ان خبر الواحد الوارد شاذا
فيما يمس الحاجة به اليه في عموم الاحوال لايقبل لانه لوكان ثابتا لشاع لتوفر
الدواعي وعموم الحاجة الى نقله كما تواتر نقل القرآن واشتهر
اخبار البيع والنكاح والطلاق وغيرها ولهذا لم يقبل شهادة الواحد برؤية الهلال
من اهل المصر فيما لم يكن بالسماء علة ودعوى الرافضة والبكرية النص في امامة علي
وابي بكر ومذهب عامة الاصوليين واصحاب الحديث قبوله اذا صح سنده وهو مختار
الشافعي رحمه الله ﴿ قوله ﴾ كحديث الجهر بالتسمية آه قيل حديث الجهر بالتسمية

هو من قبيل المشهور عندهم حتى ان اهل المدينة احتجوا به على مثل معاوية
وردوه على ترك الجهر بالتسمية وهو مروى عن ابى هريرة وعن انس ايضا الا
انه اضطربت روايته فيه بسبب ان عليا رضى الله عنه كان يبالغ فى الجهر وحاول
معاوية وبنو امية نحو اثاره فبايعوه على الترك فخاف انس وروى الجهر عن عمر
وعلى وابن عباس وابن الزبير وغيرهم ثم لايخفى ان ترك الجهر نفى والجهر
اثبات فربما لا يسمعها الراوى لا سيما مثل انس وقد كان يقف ابعد من هو الاء
وهذا لا ينافى سماعه الفاتحة على انه روى عن انس ان النبى عليه السلام وابابكر
وعمر رضى الله عنهما كانوا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم وايضا روى ان انسا سئل
عن الجهر والاسرار فقال لا ادرى هذه المسئلة والسبب ما ذكرناه انتهى ما
اورده من فضول الكلام ولهو الحديث الناشى من العصبية والتحامل الخبيث من
غير نقل يستند اليه ولا دليل يعتمد عليه وانما هو ظلمات بعضها فوق بعض
حمله عليه فرط التعصب وسوء الغرض الا ترى انه لما كان المركوز فى ذهنه هو
الانتصار لما ذهب اليه الشافعية والتحامل على الحنفية ادرج فى صدر كلامه قوله
عندهم اى عند الشافعية وليس فى موقعه فان الكلام لم يكن فى ذلك وما سبق
ما يدعوا الى ذكره وكيف يمكن ان يقال ان انسا ترك ما هو الواجب عليه من
التبليغ وروى الاخفاء مخافة معاوية وكانوا لا يخافون الكفار وهم اشداء عليهم من
معاوية وقد ثبت فى موطاء مالك وغيره استفتاء معاوية عليا رضى الله عنه بواسطة
ابى موسى الاشعرى فيما يهمه من امر دينه فى ايام محاربته وسورة مخالفته فكيف يمنع
بعد وفات على رضى الله عنه وانقضاء ايامه عن امر ثبت عن النبى صلى الله عليه وسلم
بل الثابت عن النبى صلى الله عليه وسلم وجماهير السلف ومشاهير الخلف واكابرهم
هو الاخفاء قال الحافظ عماد الدين ابو الفداء اسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقى
الشافعى رحمه الله فى تفسيره وهذا هو الثابت عن الخلفاء الاربعة وعبد الله بن
مغفل وطوائف من سلف التابعين والخلف وهو مذهب ابى حنيفة والثورى واحمد
بن حنبل وقال بعض الحفاظ ليس حديث صريح فى الجهر الا وفى اسناده مقال عند
اهل الحديث ولذا اعرض ارباب المسانيد الاربعة واحمد فلم يخرجوا منها

شيئا مع اشتمال كتبهم على احاديث ضعيفة قال ابن تيمية روينا عن الدار قطنى
انه قال لم يصح عن النبى صلى الله عليه وسلم فى الجهر حديث وعنه ايضا انه صنف
بمصر كتابا فى الجهر بالبسملة فاقسم بعض المالكية ليعرفه الصحيح منها فقال لم
يصح فى الجهر حديث وقال الحازمى احاديث الجهر وان كانت ماثورة عن نفر من
الصحابة غير ان اكثرها لم يسلم من شوائب وقال الطبرانى ثنا عبد الله بن وهب ثنا
محمد بن ابى السرى ثنا معتمر بن سليمان عن ابيه عن الحسن عن انس ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم كان يسر ببسم الله الرحمن الرحيم وابابكر وعمر وعثمان
وعليا وقال ابن عبد البر وابن المنذر هو قول ابن مسعود وابن الزبير وعمار
بن ياسر وعبد الله بن المغفل والحكم والحسن بن ابى الحسن والشعبى والنخعى
والاوزاعى وعبد الله بن المبارك وقتادة وعمر بن عبد العزيز والاعمش
والزهرى ومجاهد وحماد وابى عبيد واحمد واسحاق وروى ابو حنيفة عن طريق
بن شهاب ابى سفيان السعدى عن يزيد بن عبد الله بن مغفل عن ابيه انه صلى
خلف امام فجهر ببسم الله الرحمن الرحيم فناداه يا عبد الله انى صليت خلف رسول
الله صلى الله عليه وسلم وابى بكر وعمر وعثمان فلم اسمع احدا منهم يجهر بها وقد
روى الطحاوى وابن عبد البر عن ابن عباس رضى الله عنهما الجهر قراءة الاعراب
وعن ابن عباس لم يجهر النبى صلى الله عليه وسلم بالبسملة حتى مات فقد تعارض
ما روى عن ابن عباس كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجهر ببسم الله الرحمن
الرحيم وفى رواية جهر قال الحاكم صحيح بلا علة وصححه الدار قطنى وفى صحيح
ابن خزيمة وابن حبان والنسائى عن نعيم المجمر صليت وراء ابى هريرة وقرء
ببسم الله الرحمن الرحيم ثم قرء بام القران حتى بلغ ولا الضالين فقال آمين ثم
يقول اذا سلم والذى نفسى بيده انى لاشبهكم صلوة برسول الله صلى الله عليه وسلم
قال ابن خزيمة لا ارتياب فى صحته عند اهل المعرفة وهذان الحديثان امثل حديث
فى الجهر وحديث ابى هريرة غير مستلزم للجهر لجواز سماع نعيم مع
اخفائه فانه مما يتحقق اذا لم يبالغ فى الاخفاء مع قرب المقتدى ثم هو وحديث
ابن عباس ان تم محمول على وقوعه احيانا لتعليمهم انها تقرء فيها اوجب هذا

الحمل

الحمل صريح رواية مسلم عن انس رضى الله عنه صليت خلف النبي صلى الله عليه وسلم وابي بكر وعمر وعثمان فلم اسمع احدا منهم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ولم يرد نفي القرآة بل السماع للاخفاء بدليل ما صرح به عنه فكانوا لا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم رواه احمد والنسائي باسناد على شرط الصحيح وعنه صليت خلف النبي صلى الله عليه وسلم وابي بكر وعمر فكلهم يخفون ببسم الله الرحمن الرحيم رواه ابن ماجه وفي لفظ ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يسر ببسم الله الرحمن الرحيم وابابكر وعمر وعن ابن مسعود رضي الله عنه اربع يخفيهن الامام التعوذ والتسمية والتامين والتحميد رواه ابن ابي شيبة عن ابراهيم النخعي وروى عن ابي وائل عن عبد الله انه كان يخفي ببسم الله الرحمن الرحيم والاستعاذة وربنا لك الحمد وروى البخاري باسناده عن انس بن مالك رضي الله عنه صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف ابي بكر وعمر وعثمان وكانوا يستفتحون بالحمد لله رب العالمين واخرجه مسلم في صحيحه وفيه انهم لا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم وفي رواية اخرى ولم اسمع احدا منهم قال بسم الله الرحمن الرحيم وفي رواية رابعة ولم يجهر احد منهم ببسم الله الرحمن الرحيم ﴿قوله﴾ فتكون معارضة فان قيل فعلى هذا لا يكون قسما آخر بل يكون من الانقطاع بواسطة معارضة الكتاب او الخبر المشهور اجيب بان جعله قسما اخر باعتبار انه يحتمل كلا من معارضة الكتاب او الخبر المشهور اولغير ذلك على ما سبق ﴿قوله﴾ لو وجد لاشتهر آه ورد بانها ليست بقطعية في افادة المراد نعم الاصل هو الاشتهار لكن رب اصل قلعه الحديث وبان التشهير غير التبليغ ووجوبه لا يقتضي وجوب التشهير ويجوز ان يكون ترك النقلة لعموم الموتان في حرب اووباء اوغير ذلك اولاعتماد على غيره كما نقل ان محمد بن اسماعيل لما جمع الصحيح سمعه منه قرابة مائة الف ثم لم يشتهر الا عن محمد بن يوسف بن مطر الفربري وطائفة من رواته وقليل ماهم واجيب بان مقتضى احكام الصلوة ونحوها هو الاشتهار فيما لم يشرع على الاسرار ﴿قوله﴾ الطلاق بالرجال آه ذهب الشافعي ومالك واحمد الى ان عدد الطلاق معتبر بالرجال فان كان الزوج عبدا وهي حرة

حرمت عليه بطلقتين وان كان هو حرا وهي امة لا تحرم عليه الا بثلاث وهو قول
عمر وعثمان وزيد بن ثابت رضي الله عنهم استدلالا بما روى عنه صلى الله عليه
وسلم الطلاق بالرجال والعدة بالنساء اعتبارا للمقابلة بينهما بحسب العدد وذهب
اصحابنا وسفيان الثوري الى انه معتبر بالنساء وهو قول علي بن ابي طالب
وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهما لقوله عليه السلام طلاق الامة ثنتان وعدتها
حيضتان رواه ابو داود والترمذي وابن ماجه والدارقطني عن عائشة مرفوعا
قال الترمذي حديث غريب والعمل عليه عند اهل العلم من اصحاب رسول الله
صلى الله عليه وسلم وغيرهم وقال الدارقطني قال قاسم بن محمد وسالم بن عبد الله
عمل به المسلمون وقال مالك شهرة الحديث بالمدينة تغني عن صحة سنده
ولم رواه الشافعي رحمه الله لم يثبت حديثا قط قال الحافظ ابو الفرج بن الجوزي
موقوف على ابن عباس وقيل من كلام زيد بن ثابت واخرج مالك في الموطأ
في هذا المعنى موقوفا على عثمان وزيد والشافعي لا يرى تقليد الصحابي
وحكي ان عيسى بن ابان قال للشافعي ايها الفقيه اذا ملك الحر على امراته الامة
ثلاثا كيف يطلقها للسنة قال يوقع عليها واحدة فاذا حاضت وطهرت اوقع لها
اخرى فلما اراد ان يقول فاذا حاضت وطهرت قال له حسبك قد
انقضت عدتها فلما تحير رجع وقال ليس في الجمع بدعة ولا في التفريق
سنة ولكن كون هذه المسئلة مثالا لما نحن فيه يتوقف على ثبوت
الحديث عنه صلى الله عليه وسلم باسناده ظاهر اثم على ترك
الصحابة الاحتجاج به ولم يثبت ذلك والاحسن في المثال حديث بسرة بنت
صفوان اخرجه مالك في موطائه عن محمد بن عمرو بن حزم قال سمعت عروة
بن الزبير يقول دخلت على مروان بن الحكم فتذاكرنا ما يكون منه الوضوء
فقال مروان من مس الذكر الوضوء قال عروة ما علمت هذا فقال مروان
اخبرتني بسرة بنت صفوان انها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول
اذا مس احدكم ذكره فليتوضأ واخرجه ابو داود والترمذي وابن ماجه في
سننهم والنسائي وزاد قال عروة فلم ازل امارى مروان حتى دعا رجلا من خدمه

فارسل الى بسرة وسالها عما حدثت من ذلك فارسلت اليه بسرة بمثل الذى
حدثنى عنها مروان وقد تكلم فى هذا الحديث ائمة الشان وطعنوا فيه تارة
فى بسرة بالجهالة ومرة بان عروة لم يسمع من بسرة بل من مروان بن الحكم
والشرطى والكلام فيه واسع من جهة الامام ابى جعفر الطحاوى رحمه الله وقال ابن
الهمام والحق انه لا ينزل عن درجة الحسن وقد ثبت عن على وعمار بن ياسر
وعبد الله بن مسعود وابن عباس وحذيفة بن اليمان وعمران بن الحصين وابى
الدرداء وسعد بن ابى وقاص انهم لا يرون النقض منه وان روى عن عمر وابنه
وابى ايوب الانصارى وابى هريرة وعبد الله بن عمرو بن العاص وجابر
وعائشة رضى الله عنهم خلافه وفى شرح الآثار للطحاوى لا نعلم احدا من الصحابة
افتى بالوضوء من مس الذكر الا ابن عمر رضى الله عنهما وقد خالفه فى ذلك
اكثرهم وفى سنن الدار قطنى حدثنا محمد بن الحسن النقاش اخبرنا عبد الله
بن يحيى القاضى السرخسى اخبرنا رجا بن مرجا الحافظ قال اجتمعنا فى مسجد
الخيف مع احمد بن حنبل وعلى بن المدينى ويحيى بن معين فتناظرنا فى مس
الذكر فقال يحيى بن معين يتوضأ منه وقال على بن المدينى بقول الكوفيين
وتقلد قولهم فاحتج يحيى بن معين بحديث بسرة بنت صفوان واحتج على بن
المدينى بحديث قيس بن طلق وقال ليحيى كيف تتقلد بحديث بسرة ومروان
ارسل شرطيا فى رد جوابها اليه فقال يحيى وقال اكثر الناس فى قيس فلا يحتج
بحديثه فقال احمد بن حنبل كلا الامرين على ما قلتما فقال يحيى حدثنا مالك عن
نافع عن ابن عمر انه توضأ من مس الذكر فقال ابن المدينى كان ابن مسعود
يقول لا يتوضأ منه وانما هو بضعة من جسدك فقال يحيى عمن قال عن سفيان عن
ابى قيس عن هذيل عن عبد الله واذا اجتمع ابن مسعود وابن عمر واختلفا فابن مسعود
اولى ان يتبع فقال ابن حنبل نعم ولكن ابو قيس لا يحتج بحديثه فقال حدثنى ابو نعيم
اخبرنا مسعر عن عمير بن سعيد عن عمار بن ياسر قال ما ابالى مسسته او انفى فقال
ابن حنبل عمار وابن عمر استويا فمن شاء اخذ بهذا ومن شاء اخذ بهذا وقال الخطابى
فى المعالم كان احمد بن حنبل يرى الوضوء من مس الذكر وكان يحيى بن معين

يرى خلاف ذالك فان قيل هذا ايضا لا يصلح للمثال بل هو متروك لمخالفته لما هو اقوى وهو حديث طلق بن علي وهو ما اخرجه ابن حبان في صحيحه وابو داود والترمذي والنسائي عن ملازم بن عمرو عن عبد الله بن بدر عن قيس بن طلق عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن الرجل يمس ذكره فقال هل هو الا بضعة منك قال الترمذي هذا الحديث احسن شيء يروى في هذا الباب وقال الطحاوي حديث مستقيم الاسناد غير مضطرب في اسناده ومتنه قلت قد تكلموا فيه ايضا وان كان اثبت من حديث بسرة وارجح وقد عرفت ان الرد لامر لا ينافي الرد لوجه اخر ﴿قوله﴾ لاجماع الصحابة اي اتفاقهم على ترك التمسك بهذا الحديث فانه اتفق عليه علي وابن مسعود رضي الله عنهما الا الاجماع على الحكم به حتى ينافيه قول بعضهم به وقد عرفت ان هذا الحديث لم يثبت مرفوعا ولا روي احتجاج زيد وغيره به ﴿قوله﴾ الا في الصدر الاول فسر في شرح الوقاية الصدر الاول بالصحابة وهو الموافق لشروح الهداية ولكن مقتضى المقام ان يفسر بمعنى اعم منه ولهذا فسره الشيخ علاء الدين رحمه الله في الكشف بالقرون الثلاثة فان رواية المستور منهم مقبولة لكون العدالة اصلا فيهم وفي التحقيق اراد بالصدر الاول قرن الصحابة ومن في معناه من القرنين الاخرين فخبر المستور في القرون الثلاثة مقبول بشروط معروفة فيه لان العدالة اصل في ذلك الزمان بشهادة النبي صلى الله عليه وسلم بالخيرية وليس تعديل اقوى من تعديل الشارع هذا في باب الحديث واما في باب القضاء فيجوز بشهادة المستور عند ابي حنيفة نظرا الى العدالة الظاهرة واما في الاخبار بنجاسة الماء ففي رواية الحسن عنه كالعدل وهو المروي عن عمر رضي الله عنه وذكر محمد في كتاب الاستحسان انه كالفاسق ﴿قوله﴾ وصاحب الهوى اي المبتدع الخارج عن جادة الشريعة وطريقة السلف الصالحين باتباع هواه والتصلب في خطائه ومذهب ابي حنيفة والشافعي وجمهور اصحابهما قبول الشهادة اهل الاهواء ورواياتهم الا الخطابية وهو مختار الاكثرين وقيده فخر الاسلام وغيره بعدم الدعوة الى ما يهواه فانها تدعوه الى التقول وتحمله على تحريف الروايات وتسويتها على ما يقتضيه مذهبه فلا يؤمن على روايته والخطابية اتباع ابي الخطاب

محمد بن ابي وهب الاسدي الاجدع كان يزعم ان علي بن ابي طالب الاله الاكبر
وجعفر الصادق الاله الاصغر قبحه الله .صلبه علي بن عيسى العباسي الامير في
كناسة الكوفة لذلك قال ابن الهمام رحمه الله وتقبل شهادة اهل الاهواء كلهم على
مثلهم وعلى اهل السنة الا الخطابية لا لخصوص بدعتهم وهوائهم بل لتهمة الكذب
لما نقل عنهم انهم يشهدون لمن حلف لهم انه محق او يرون وجوب الشهادة لمن كان
على رايهم وذهب مالك وابو حامد الاسفرائني من الشافعية الى انه يجب رد
شهادتهم لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا والبدعة في الاعتقاد من اعظم
الفسوق والجواب ان الاية خصت منها الفسق الاعتقادي لان الاتفاق على قبول
روايتهم للحديث وفي صحيح البخاري كثير منهم مع اعتماد الغلو في الصحة ولان
رد الشهادة الفاسق لتهمة الكذب وهي منتفية عنهم لتدينهم بالاسلام وتحريم الكذب
حتى انهم ربما يكفرون بالكذب كالخوارج وعن محمد رحمه الله يرد شهادة الخوارج
اذا قاتلوا لاظهارهم الفسق بالفعل وقال ابن الصلاح الشايع عن ائمة الحديث
قبوله فان كتبهم طافحة بالرواية عنهم وفي الصحيحين كثير من احاديثهم في
الشواهد والاصول فان قلت كيف يستقيم قولهم بقبول شهادة اهل الاهواء ورواياتهم
على الاطلاق فان منهم من يؤدي اعتقاده الى صريح الكفر والكافر لا يقبل
شهادته على المسلم قلت هذا مبني على ما صح عن ابي حنيفة والشافعي وغيرهم
من ائمة الدين واعلام العلم ورؤس المجتهدين من عدم تكفير اهل القبلة على
الاطلاق لانهم مصدقون بالاسلام ومقرون به ومأولون ومجتنبون عن تكذيبه
ولهذا حملوا قول ابي حنيفة رحمه الله لجهم بن صفوان الترميذي قم عني يا كافر
على السب تجوزا او تشبيها له لا على الحقيقة كيف واتفاقهم على قبول روايتهم
اجماع على اسلامهم وقد نقل ابن المنذر ما يدل على اجماع الفقهاء على عدم
تكفيرهم حيث قال لا اعلم احدا وافق البعض من اهل الحديث على تكفيرهم
وفي المحيط بعض الفقهاء لا يكفر احدا من اهل البدع وبعضهم يكفرون بعض
اهل البدع وهو من خالف ببدعته دليلا قطعيا وقال ابن الهمام والنقل الاول
اثبت وابن المنذر اعرف بنقل مذاهب المجتهدين نعم يقع في كلام اهل المذاهب

تكفير كثير ولكن ليس من كلام الفقهاء المجتهدين وذكر محمد بن الحسن رحمة الله من حديث كثير الحضرمي قال دخلت مسجد الكوفة من قبل باب كندة فاذا نفر خمسة يشتمون عليا رضي الله عنه وفيهم رجل عليه برنس يقول اعاهد الله لاقتلن فتعلقت به وتفرقت اصحابه فاتيت به عليا رضي الله عنه فقلت انى سمعت هذا يعاهد الله ليقتلنك فقال ادن ويحك من انت قال سوار المنقرى فقال علي رضي الله عنه خل عنه فقلت اخلي عنه وقد كان عاهد الله ليقتلنك فقال افاقتله ولم يقتلني قلت فانه شتمك قال فاشتمه ان شئت او دعه وقال ايضا بلغنا عن علي رضي الله عنه انه بينما هو يخطب يوم الجمعة اذ حكمت الخوارج من ناحية المسجد فقال علي رضي الله عنه كلمة حق اريد بها باطل لن نمنعكم مساجد الله ان تذكروا فيها اسم الله ولن نمنعكم الفيء مادامت ايديكم مع ايدينا ولن نقاتلكم حتى تقاتلونا ثم اخذ في خطبته وهذا كله يدل على انهم مسلمون مع انهم يكفرون اصحاب الرسول عليه السلام ويستحلون دماءهم ونساءهم وسبي ذراريهم واخرج عبد الرزاق في مصنفه انا معمر انا الزهري ان سليمان بن هشام كتب اليه يسأله عن امرأة خرجت من عند زوجها وشهدت على قومها بالشرك فلحقت بالحرورية فتزوجت ثم انها رجعت الى اهلها تائبة قال فكتب اليه اما بعد فان الفتنة الاولى ثارت واصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ممن شهد بدرا كثير فاجتمع رأيهم على ان لايقيموا الاحد حدا في فرج استحلوه بتاويل في القران ولا قصاصا في دم استحلوه بتاويل القران ولا يرد مال استحلوه بتاويل القران الا ان يوجد شيء بعينه فيرد على صاحبه واني لارى ان ترد على زوجها وان يحد من افترى عليها هذا ومن اراد الزيادة فعليه الرجوع الى الحكمة البالغة الجنية في شرح العقائد النسفية والعذب الفرات في حواشي شرح العضدية وما في التلويح ناقص فان قصرت عليه تكن من القاصرين ﴿ قوله ﴾ اما العبادات آه اى فروع الاعمال لان مسائل الاعتقاد لاتثبت باخبار الآحاد بل لابد لها من قاطع والظن فيها غير سائغ لابتنائها على اليقين عند الحنفية وغيرهم من اهل الحق قال صاحب الكشف خبر الواحد لما لم يفد اليقين لايكون حجة فيما يرجع الى الاعتقاد لانه مبني على

اليقين

مسئلة الخبر

اليقين وانما كان حجة فيما قصد فيه العمل فقسم الشيخ ذلك على ماذكر فى الكتاب فمثل عليه لمتشرايع العبادات اى مثل الشرايع التى هى من فروع الدين لامن اصوله وماشاكلها من الشرايع التى ليست بعبادة كالوضوء او معنى العبادة فيها تابع كالعشر لو ليس بخالص فيها كصدقة الفطر والكفارات فان خبر الواحد حجة فيها لان العبادات تجب مع الشبهات ﴿ قوله ﴾ واما اخبار الصبى آه ذهب قوم الى قبول رواية الصبى فى باب الديانات وان لم تقبل شهادته لان اهل قبا اتاهم عبدالله بن عمر واخبرهم بتحويل القبلة الى الكعبة وهم كانوا فى الصلوة فاستداروا كهيئتهم وكان ابن عمر يومئذ صغيرا على ماروى انه عرض على رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم بدر ويوم احد على اختلاف الروايات وهو ابن اربع عشرة سنة وتحويل القبلة كان قبل بدر بشهرين فقد اعتمدوا خبره فيما لايجوز العمل به الابعلم وهو الصلوة الى القبلة ولم ينكر عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم واجاب عنه شمس الائمة السرخسى ان الذى اتاهم انس بن مالك وقد روى انه عبدالله بن عمر فانا نحمل على انهما جاء احدهما بعد الاخر واخبر ابذلك فانما تحولوا معتمدين على رواية البالغ وهو انس بن مالك وان كان ابن عمر يومئذ بالغا فانما رده رسول الله صلى الله عليه وسلم لضعف بنيته لا لانه كان صبيا فان ابن اربع عشر سنة يجوز ان يكون بالغا انتهى كلامه وتابعه جمع من المتاخرين واعترض عليه العلامة قوام الدين الاتقانى رحمه الله من وجوه احدها ان ابن عمر وان كان راويا لذلك كما فى صحيح البخارى وغيره لكن لم يكن المخبر بالتحويل وثانيها ان ابن عمر انما رد يوم احد فى شوال سنة ثلاث من الهجرة وهو اذ ذاك ابن اربع عشرة سنة وعرض يوم الخندق وهو ابن خمس عشرة فاجازه كما ذكره البخارى فى صحيحه وثالثها كان تحويل القبلة بعد الهجرة بستة عشر شهرا او سبعة عشر وان انسا كان ابن عشرة سنين لما قدم النبى صلى الله عليه وسلم المدينة وتوفى عليه الصلوة والسلام وهو ابن عشرين سنة على ما عرف فى محله فكيف يكون بالغا ولم يكمل اثنتا عشر سنة فهو اصغر من ابن عمر رضى الله عنهم بسنة لا بالعكس هذا كلامه وحديث الاخبار بالتحويل

فى صحيح البخارى عن براء بن عازب رضى الله عنه ان رجلا صلى مع النبى صلى الله عليه وسلم العصر فمر على اهل المسجد وهم راكعون وفى روايته ثم خرج بعد ما صلى على قوم من الانصار فى صلاة العصر يصلون نحو بيت المقدس الحديث وفى سنن الترمذى فصلى رجل معه العصر ثم مر على قوم من الانصار وهم ركع فى صلوة العصر وفى الصحيحين من رواية ابن عمر بينا الناس بقبا فى صلوة الصبح اذ جاءهم آت فقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد انزل عليه الليلة قران وقد امر ان يستقبل القبلة فاستقبلوها الحديث وائمة الحديث انما اختلفوا فى الرجل المخبر بانه عباد بن نهيك بن اساف الشاعر كان شيخا كبيرا فوضع عنه النبى صلى الله عليه وسلم الغزو وهو الذى صلى معه الظهر ركعتين الى بيت المقدس وركعتين الى الكعبة ذكره الحافظ ابن عبد البر وغيره او هو عباد بن بشير بن قيظى الاشهلى ذكره الفاكهى وغيره ورجحه العسقلانى وقيل هو عباد بن وهب واما ابن عمر وانس فليس لهما اثر فى ذلك عندهم وبالجملة ان الصلاة فى رواية براء صلاة العصر فى مسجد بنى حارثة والمخبر هو عباد وفى حديث ابن عمر صلوة الصبح فى مسجد قبا وهو لبنى عمرو بن عوف والمخبر مجهول وقال ابن طاهر وغيره هو عباد بن بشر وخطاه الحافظ برهان الدين الحلبى ولو كان محفوظا فجاز ان يكون عباد اتى بنى حارثة فى داخل المدينة فى وقت العصر ثم توجه الى قبا فى خارجها من الغد فى الصبح فاعلمهم بذلك وفى صحيح مسلم عن انس ان رجلا من بنى سلمة مر وهم ركوع فى صلوة الفجر فعرى ان مسجد القبلتين متعدد فى داخل المدينة وخارجها ﴿ قوله ﴾ وعند ابى يوسف اه قال فى الكشف هو مذهب جمهور العلماء واختيار ابى بكر الرازى الجصاص واكثر اصحابنا وذهب ابو الحسن الكرخى وابو عبد الله البصرى وشمس الائمة السرخسى وفخر الاسلام ومن تابعهم الى انه لايجوز اثباتها به ﴿ قوله ﴾ لتمكن الشبهة اه قال صاحب الكشف خبر الواحد صار حجة بدلائل موجبة للعلم ايضا من اجماع الصحابة وسائر الادلة فكان مثل الشهادة من غير فرق فتثبت به الحدود الاترى ان القصاص يثبت بخبر الواحد فان علمائنا تمسكوا فى قتل المسلم بالذمى

بخبر مرسل وهو ماروى ان النبى عليه السلام قادمسلما بكافر وقال انا احق
بمن وفى ذ متهو ثبت قتل الجماعة بواحد باثر عمر رضى الله عنه وهو دون
خبر الواحد ولما ثبت القصاص به ثبت الحدود مع ان كلا منهما يسقط بالشبهة
وانها لا تثبت بالقياس لان العقوبة انما تجب مقدرة بالجنايات والراى لا
مدخل له فى معرفة ذلك ورد بان حجيته فى مظانها من العمليات الاترى انه ليس
بحجة فى العقايد لعدم افادته العلم ولافى غيرها على العموم وبان اعتماد
اصحابنا فى القصاص على قوله تعالى ان النفس بالنفس
والاعتماد فى الشهود ثوابت بالنصوص وليس بالخبر المجرد فضلا عن الاثر
﴿ قوله ﴾ فيحتاج الى زيادة توكيد آه قال القاضى ابو زيد اشتراط
العدد واللفظ باعتبار ان شهادته شرعت حجة لفصل منازعة ثبتت
بين الاثنين بخبرين صحيحين متعارضين من الدعوى والانكار فلم يقع الفصل
بجنسه خبر ابل بنوع خبر ظهرت مزيته على غيره من يمين او شهادة ثم ضرب
احتياط بزيادة العدد وقال فخر الاسلام لما كان اثبات احد الخبرين وابطال الاخر
مما يحتاج اليه القاضى شرع العدد تاكيدا بخلاف القياس عند المنازعة ولان خبر
كل منهما محتمل للصدق فاذا اتى المدعى بشاهد فقد تقوى صدقه ولكن صدق المنكر
قد تقوى بشهادة الاصل له وهو براءة الذمة فاستويا فاحتيج فى الترجيح الى اخر لان
اطمئنان القلب بهما اكثر بخلاف حال المسالمة من حقوق الله تعالى وامثالها لان
المقصود فيها ظهور الصدق فاذا ظهر بخبر الواحد لزم السامع الانقياد لامر
الله ﴿ قوله ﴾ من هذا القسم اى ما فيه الزام والاصل ان خبر الواحد يقبل
فى مواضع المسالمة لا فى مواقع المنازعة وعليه بنى محمد مسائل فى اخر كتاب
الاستحسان منها لو ان رجلا علم ان جارية لرجل يدعيها ثم راها فى يد اخر يبيعها
فان قال كان ظلمنى وغصبنى ثم رجع عن ظلمه فاقر لى بها او دفعها الى فان كان ثقة
عنده فلا بأس بشرائها منه لانه اخبر عن حال مسالمة وهى اقراره له بها ودفعها اليه
وكذا لو قال قضى لى بها فاخذتها منه او دفعها القاضى اليه وهو بمنزلة بخلاف
ما قال قضى لى بها فجحد فى قضائه فاخذتها لا يسعه شراؤها لانه اخبر بالاخذ فى حال

المنازعة والحكم يتغير بتغير العبارة مع اتحاد المقصود كمكن قصد قتل بالخشب فقال
اقتلوني بالسيف او مع ابنه فقال قدموا ابني لاحتسب بالصبر فانه يأثم او قال لاتقتلوني
بالخشب او قال لاتقدموني على ابني لا يأثم ﴿ قوله ﴾ اى له حكم آه مشعر بانه
ليس منه حقيقة بل وانما جعل فى حكمه لماذكر وفيه تامل وقال صاحب الكشف
فى توجيه كلام فخر الاسلام من هذا القسم باعتبار ان الناس ينتفعون بالفطر فكان
الفطر من حقوقهم وكذا يلزمهم الامتناع عن الصوم فى وقت الفطر لقوله عليه السلام الا
لاتصوموا الحديث فكان فيه معنى الالزام واذا كان كذلك يشترط فيه العدد
ولفظة الشهادة والحرية وسائر شرايط الشهادة وحاصله ان المعتبر فى هذا القسم
لما كان هو كونه من حقوق العباد التى فيها معنى الالزام وذلك متحقق فيه
فيشترط فيه ماذكر واما كفاية خبر الواحد فى هلال الصوم مع ظهور الالزام
فيه فلكونه من حقوق الله تعالى لاحقوق العباد ولهذا لايخاف فيها من التزوير
والتلبيس واى نفع يرجع الى نفوسهم فى الصوم حتى يقدم على التزوير
﴿ قوله ﴾ وماليس فيه الزام آه لم يشترط فيه تحكيم الراى لماذكر محمد فى
كراهيت الجامع الصغير فى رجل راى جارية الغير فى يد احد يبيعها واخبره
البايع ان فلانا وكله ببيعها لوسعه ان يبتاعها ويطاها من غير ذكر تحكيم الراى
وذكر فى كتاب الاستحسان انه ان كان اكبر رايه انه صادق وسعه ان يبتاعها وان
كان اكبر رايه انه كاذب لم يسع له ان يشتريها منه وعلى هذا مشى فخر الاسلام
فى موضعين من كتابه وقال ابو جعفر فى كشف الغوامض يجوز ان يكون ما فى
احد الكتابين تفسير اللاخر وان يكون فى المسئلة روايتان وان يكون احدهما
رخصة والاخر عزيمة ﴿ قوله ﴾ وان كان فضوليا قال محمد فى المبسوط
اذا حجر المولى على عبده واخبره بذلك من لم يرسله مولاه لم يكن حجرا فى
قياس قول ابى حنيفة رحمه الله حتى يخبره رجلان اورجل عدل يعرفه العبد
والاصح ان قيد العدالة يختص بالواحد والمثنى على اطلاقه لان لزيادة العدد
تاثيرا فى سكون القلب بل اقوى من تاثير العدالة فان القضاء بشهادة الواحد
العدل لاينفذ وبشهادة الفاسقين ينفذ وان كان على خلاف السنة ولان تقييد المثنى

يوجب

يوجب الخلو عن الفائدة كذا فى الكشف الكبير وغيره ﴿ قوله ﴾ بعد وجود سائر الشرايط من الذكورة والحرية والبلوغ قال فخر الاسلام يحتمل ان ان يكون هذا شرطا مع احد الشرطين حتى لا يقبل خبر العبد والمراة والصبى عنده وقال صاحب الكشف وانما قال يحتمل لان محمدا رحمه الله لم يذكر ما فى المبسوط نفيا واثباتا وعندهما الكل سواء يثبت العزل والحجر بقول كل مميز كالتوكيل والاذن للضرورة ﴿ قوله ﴾ رعاية للشبهين تعليل لاشتراط احد الامرين لان جهة الالزام تقتضى كلاهما وجهة عدمه عدم اشتراط شيء منهما قيل عليه اشتراط سائر الشرايط على ما ذهب اليه المصنف يوجب قصورا فى رعاية الشبه الثانى ورد بانه هو المصحح لجانب الالزام اذ العدد بدون الشرايط لا يفيده ﴿ قوله ﴾ وقال ابو حنيفة رحمه الله وافقه فى مذهبه ابن ابى ذئب وروى عن مالك وشعبة والليث بن سعد ويحيى بن سعيد القطان والقاسم بن سلام البغدادى وابو حاتم السجستانى واخرين وفى رواية عنه انهما متساويان فى النوازل عن نصير عن خلف عن ابى سعيد الانصارى قال سمعت اباحنيفة وسفيان يقولان القرأة على العالم والسماع منه سواء وهو مذهب ابى يوسف ومحمد والشافعى والبخارى ومعظم علماء الحجاز والكوفة ﴿ قوله ﴾ واما الكتاب فطريقه المتعارف عند ائمة النقل بعد التسمية والتحميد والتصلية من فلان بن فلان بن فلان الفلانى الى فلان بن فلان الفلانى حدثنى فلان بن فلان عن فلان بن فلان الى اخر الاسناد بكذا ثم يقول فاذا جاءك كتابى هذا واذا بلغك كتابى هذا فاروه عنى اوحدثه عنى بهذا الاسناد ويشهد على ذلك ثم يختمه بحضرة الشهود ﴿ قوله ﴾ والرسالة ان يرسل الشيخ رسولا الى اخر ويقول له بلغه عنى انه حدثنى فلان بن فلان عن فلان بن فلان الى ان يأتى على تمام الاسناد بكذا فاذا بلغك رسالتى اليك فاروه عنى بهذا الاسناد فشهد الشهود عند المرسل اليه على رسالة المرسل حلت له الرواية عنه وهذا مبنى على اشتراط الاذن والاجازة فيهما وقال ابن الهمام والاوجه عدم الاشتراط كما فى السماع فاذا ثبت ان الكتاب كتابه والرسول رسوله صار كانه سمعه لقبول الصحابة كتب رسول الله

صلى الله عليه وسلم من غير شاهد وبينة ولا سمع ورواية واداء صلى الله عليه وسلم
بموا جب التبليغ فانه كتب الى قيصر وبلغ اليه بواسطة عظيم بصرى والى كسرى
وبلغه اليه بواسطة عظيم البحرين وذكر ابن الصلاح فى مقدمته جواز الرواية
بالكتاب المجرد عن كثير من المتقدمين والمتاخرين منهم السختيانى ومنصور
والليث وانه المذهب الصحيح المشهور بين اهل الحديث وهو مذهب جماعة
من الاصوليين وقال الشيخ الامام ابوبكر الرازى الجصاص واما من كتب اليه
بحديث فانه اذا صح عنده انه كتابه اما بقول نفسه او بعلامات منه او خط يغلب معها
فى النفس انه كتابه فانه يسع للمكتوب اليه الكتاب ان يقول اخبرنى فلان يعنى
الكاتب اليه ولا يقول حدثنى ﴿ قوله ﴾ الاجازة هى ان يقول الشيخ لغيره
اجزت لك ان تروى عنى جميع ما صح عندك من مسموعاتى او مروياتى او مقروآتى
﴿ قوله ﴾ والمناولة ان يعطى كتاب سماعه بيده الى المستجيز ويقول هذا كتابى وسماعى
عن شيخى فلان فقد اجزت لك ان تروى عنى هذا كما يوجبه الاحتياط قال
فى الكشف والمناولة لتاكيد الاجازة لان مجرد المناولة بدون الاجازة
غير معتبر والاجازة بدون المناولة معتبرة فكان الاعتبار لها دون المناولة
غير انها زيادة تكلف احدثها بعض المحدثين تاكيدا للاجازة فكانت قسما منها
اعلم ان فى جواز الاجازة والرواية بها ووجوب العمل بالمروى بها اختلاف اراء
واقوال طوائف العلماء وهى انواع منها ان يجيز لمعين فى معين وفى غير معين
مثل ان يقول اجزت فلانا الكتاب الفلانى او جميع مسموعاتى ومنها الاجازة المجاز
مثل ان يقول اجزت مجازاتى والذى قال به جماهير اهل العلم واستقر عليه
عملهم من اهل الحديث والفقه والاصول تجويز الاجازة فى هذه الاقسام واباحة
الرواية وايجاب العمل بالمروى بها ومنها الاجازة للمعدوم بعطفه على الموجود
وللمعدوم ابتداء وللموجود على وجه العموم نحو اجزت لفلان ولمن يولد له
ولمن يولد لفلان وللمسلمين ولاهل بلد كذا منهم وللطفل الصغير وفى هذه
الاقسام تفاصيل تكلم عليها المتاخرون واختلف فيها من جوز اصل الاجازة ومنها
الاجازة للمجهول او بالمجهول للاشتراك ولمن يشاء من فلان ونحو ذلك وبما لم

يسمعه

يسمعه المجيز ولم يتحمل اصلاوعن القاضى عياض بن موسى المالكى لم ار من
تكلم عليه من المشايخ ورايت بعض المتاخرين والعصريين يصنعونه ثم حكى
عن ابى الوليد يونس بن عبدالله بن مغيث قاضى قرطبة انه امتنع عن ذلك
فغضب السائل فقال له بعض اصحابه ياهذا يعطيك مالم ياخذه هذا محال وقد
ذهب جماعة من اهل الحديث والفقه والاصول الى ابطال الاجازة بالكلية منهم شعبة
وابراهيم بن اسحاق الحربى وابو محمد عبدالله بن محمد الاصبهانى المعروف بابى
الشيخ وابى نصر بن الوايلى السجزى والشافعى والقاضى حسين بن محمد
المرورذى وابوالحسن الماوردى وابو بكر محمد بن ثابت الجندى من اصحابه وابو
طاهر الدباس من كبار الحنفية وابو بكر الرازى وشمس الائمة السرخسى حتى
عدوه من الكذب ومن جوزها ذهب الى انه اذا اجاز له ان يروى عنه مروياته
فقد اخبره بها جملة فهو كما لو اخبره تفصيلا وهو غير متوقف على التصريح نطقا
للاجماع على جواز القراءة على الشيخ والرواية للقارى والسامع وبانها اذن
واباحة لا يتوقف على الفهم والحضور فتصح توسيعا للسبيل الى بقا الاسناد الذى
اختصت به هذه الامة وتقريبا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وكل ماكان اقرب الى
الاهلية والتعين بالوجود والوصف الحاصر فهو الى الجواز اقرب والقول به اكثر منه ا
﴿ قوله ﴾ فالعزيمة فيه الحفظ الى وقت الاداء مذهب ابى حنيفة رحمه الله
فى الاخبار والشهادات اسند الحافظ المزى فى تهذيب الكمال الى يحيى بن معين انه قال
كان ابو حنيفة رحمه الله ثقة لا يحدث الا بما حفظ ولا يحدث بما لا يحفظ وقال شمس الائمة
السرخسى وغيره ولهذا قلت روايته وهو طريق رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما بينه
للناس وقال ابن الهمام وباطل ماذكره بعض المتعصبين من تضعيفه فى الرواية
وهو قد ضيق فى الروية على الغاية حتى لم يجوزها بعد علمه انه خطه الا مع دوام الحفظ
والتذكر مع ماعرف منه واستفاض من غاية الورع والزهد والثبات على حدود
الشرع والصيانة فى الدين وفرط الخوف من الله تعالى ووافق ابا حنيفة رحمه
الله فى تشديده فى الرواية مالك فى رواية عنه وابو بكر الصيدلانى من اصحاب
الشافعى قال الشيخ عبد القادر القرشى سمعت شيخنا العلامة الحجة زين الدين

بن السبكى فى درس الحديث بالقبة المنصورية من اساطين العلماء ينصر هذا
القول وسمعته يقول فى هذا المجلس لا يحل لى ان اروى الاقوله صلى الله عليه وسلم
انا النبى لا كذب انا ابن عبد المطلب فانى حفظته من حين سمعته الى الان قال
ولهذه العلة قلت رواية ابى حنيفة رحمه الله لا لعلات اخرى زعمها المتحاملون
عليه قلت الاحاديث المروية عن ابى حنيفة ما تضمنه مسنده مع ذلك اكثر مما
روى عن مالك والشافعى وامثالهما ﴿ قوله ﴾ لا يقبل عند ابى حنيفة سواء كان
فى يده او يد امينه وان علم انه خطه او خط الثقة وحرمت عنده روايتها والعمل
بها لو كنا نا لو راى خطه الشاهد فى الصك والقاضى فى السجل ولوجب ابو يوسف
ومحمد واكثر العلماء صحة الرواية والعمل به وروى بشر بن الوليد الكندى
عن ابى يوسف جواز الرواية والعمل واعتماد السجل بمجرد الخط المعروف
اذا كان مامونا عن التغير وان لم يتذكر لان حفظ القاضى جميع جزئيات الوقايع
كالمتعذر فلو لم يجز اعتماده على الخط ادى الى تعطيل اكثر الاحكام والحرج
العظيم وهو منتف بالنص ولهذا كان من اداب القضاء فى الاسلام كتابة القاضى
الوقايع وايداعها قمطره وختمه بخاتمه ولو لم تجز له الرجوع اليها عند النسيان
لم يكن للكتابة والحفظ فائدة بخلاف الصك لان مبنى الشهادات على اليقين
بالمشهود به وروى ابن القاسم عن محمد رحمه الله جواز الرواية والشهادة
والقضاء ولو كان الصك بيد الخصم تيسيرا للناس لان التغير فيه بعيد لانه
لو ثبت ثبت بالخط ومشابهة الخط بالخط على وجه يخفى التميز بينهما نادر
لا حكم له وقد عمل الصحابة بكتابه صلى الله عليه وسلم بلا رواية ما فيه بل بمعرفة
الخط وانه منسوب اليه صلى الله عليه وسلم ككتاب عمرو بن حزم وذكر الشيخ تقى
الدين ابو عمرو الدمشقى ابن الصلاح ان اعتبار جميع ما ذكره اهل الحديث
من الشروط فى رواية الحديث ومشايخه قد تعذر الوفا بها فى هذه الاعصار
فال الامر اذا فى معرفة الصحيح والحسن الى الاعتماد على ما نص عليه ائمة الحديث
فى تصانيفهم المعتمدة المشهورة التى يؤمن فيها لشهرتها من التغيير والتحريف وصار
معظم المقصود بما يتداول من الاسانيد خارجا عن ذلك ابقاء لسلسلة الاسناد التى

خصت

خصت بها هذه الامة والمحافظة عليها والمحاذرة من انقطاعها فليعتبر من الشروط
مايليق بهذا الغرض على تجرده وليكتفى فى اهلية الشيخ بكونه مسلما عاقلا
بالغا غير متظاهر بالفسق والسخف وفى ضبطه بوجود سماعه مثبتا بخط غير متهم
وبروايته من اصل موافق لاصل شيخه فيحصل بذلك المقصود من الرواية
والسماع الذى هو بقاء الحديث مسلسلا بحدثنا واخبرنا والكرامة التى خصت
بها هذه الامة لان الاحاديث الصحيحة والتى تدور بين الصحة والسقم قد دونت
وكتبت فى جوامع ائمة الحديث ولايجوز ان يذهب شيء منها على جميعهم
لضمان صاحب الشرع بحفظها فمن جاء اليوم بحديث لايوجد عند جميعهم لايقبل
منه ومن جاء بحديث معروف عندهم فالذى يرويه لايتفرد بروايته والحجة قائمة
بحديثه برواية غيره ﴿ قوله ﴾ عند بعض اهل الحديث آه مثل محمد بن
سرين وابى بكر الرازى الجصاص وجماعة ﴿قوله﴾ لقوله عليه السلام فان ظاهره
اداؤه بلفظه الشريف لانه حقيقة المسموع ومقتضى تعليله وفى ذلك عدم جواز
غيره ﴿ قوله ﴾ مخصوص بجوامع الكلم آه فى الصحيحين وغيرهما قال النبى
عليه السلام اوتيت الكلام وجوامعه قال الخطابى ايجاز الكلام فى اشباع للمعانى بكلمة
قليلة الحروف فينتظم الكثير من المعنى ويتضمن الانواع من الحكم كقوله عليه
السلام العجماء جبار المتقلبة التى لايكون معها احد هدر لايغرم الخراج بالضمان
يدل على ان غلة العبد المشترى طيبة للمشترى لانه لو هلك قبل الرد ملك
من ماله وقوله عليه السلام الغرم بالغنم ولاضرار فى الاسلام ﴿ قوله ﴾ وعند
عامة العلماء تمسكوا بما روى يعقوب بن عبد الله بن سليمان الليثى عن ابيه عن
جده قال اتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلنا له بآبائنا وامهاتنا يارسول
الله انا نسمع منك الحديث ولانقدر على تأديته كما سمعناه منك قال عليه السلام
اذا لم تحلوا حراما وتحرموا حلالا واصبتم المعنى فلابأس وباتفاق الصحابة على
الرواية بالفاظهم فى امور ونواهى كقول صفوان بن غسال المرادى كان النبى
عليه السلام يامرنا اذا كنا سفرا ان لاننزع خفافنا ثلاثة ايام ولياليها وقول جابر
نهى النبى عليه السلام عن المحاقلة والمزابنة ورخص فى العرايا وقول انس نهى

خراج الشجرة ثمرتها وخراج الحيوان دره ونسله ومن له الغنم فعليه الغرم كمن غصب شيئا واستهلكه صار له الغنم فعليه غرمه ومنفعة المرهون للراهن فعليه غرمه ونفقته والجبار بضم الجيم وتخفيف الباء الموحدة الهدر يعنى ان البهيمة اذا اتلفت شيئا اوجرحت ولم يكن معها قائد ولا سائق وكان نهارا فلا ضمان ولو كان معها قائد او سائق او كان ليلا فالضمان لصاحبه او لمالكه لحصول الاتلاف بتقصيره * منه رحمه الله *

النبى عليه السلام عن بيع الثمار حتى تزهى وقوله لحكيم بن حزام نهى النبى عليه السلام عن بيع ماليس عند الانسان ورخص فى السلم فى شواهد كثيرة لاتحصى حكوا معانى خطاباته عليه السلام عليهم من غير قصد الى لفظه وكانوا ينقلون احاديث بالفاظ مختلفة فى وقايع متحدة ماصدرت الا فى مجلس واحد كما فى حديث الاعرابى الذى بال فى المسجد اذ دعا بعد الفراغ فقال اللهم ارحمنى ومحمدا ولا ترحم بعدنا احدا انه عليه السلام قال لقد حجرت واسعا وفى رواية لقد ضيقت واسعا وفى اخرى لقد منعت واسعا وحديث نضر الله امرأ آه وفى رواية رحم الله امرأ وفى رواية فرب حامل فقه الى من هو افقه منه وفى اخرى فرب حامل فقه لا فقه له وغير ذلك وربما يقولون بعد رواية حديثه صلى الله عليه وسلم او مثله او نحوه او شبيها به او شكله او قريبا منه او كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك منهم شايع ذايع ولم ينكر عليهم منكر ولا دفعهم دافع كما يحيط به علما من رجع الى دواوين السنة فكان ذلك اجماعا منهم على الجواز ومعلوم قطعا انهم كانوا لا يكتبون الحديث الذى سمعوه فى مجلسه ولا يكررونه فيه بل تركوه وماذكروه الا بعد سنين حين وقعت الحاجة اليه وذلك يوجب القطع بتعذر روايته على لفظه وقد انعقد الاجماع على جواز نقله بالعجمية فبالطريق الاولى بالعربية ولكن للمخالف ان يقول الحديث المذكور واقوال الصحابة صدرت فى محل الفتوى لا فى النقل بالمعنى ثم ترديدهم بين ماروه ونحو قولهم او مثله او كما قال يدل على خوفهم من مخالفة اللفظ وانهم يحذرون عنها ولعل التعبير بالالفاظ المختلفة انما وقع ممن دونهم من بعض الرواة فيمنع عن انعقاد الاجماع خلاف ابن سرين وغيره وجواز الترجمة لمكان الضرورة اذ لولاه امتنع معرفة الاحكام للجم الغفير لان العجمى لا يفهم العربية الا بالتفسير ولهذا يجوز تفسير القران بجميع اللغات مع عدم جواز نقله بالمعنى بالاتفاق وليس النزاع فيما دل عليه الحديث من الاحكام ﴿ قوله ﴾ فما كان محكما آه فسر فخر الاسلام عبارته هذه بما لا يشتبه معناه ولا يحتمل غير ماوضع له وقال فى الكشف فسره به اشارة الى انه لم يرد به المحكم الذى لا يحتمل النسخ فى ذاته كقوله عليه السلام من دخل دار ابى سفيان

فهو

فهو آمن ❁ قوله ❁ لا يصير حجة على غيره يرد عليه ترجيح تقليد الصحابي
فان قيل هو محمول على سماعه مثل عمله بخلاف روايته وحمله اللفظ على
بعض محتملاته قلنا فكذا في المشترك والخفي والمشكل والمتشابه والمجمل
وجوامع الكلم والحاصل ان المفسر الذي لا يحتمل الا معنى واحدا يجوز نقله
بالمعنى للعارف باللغة والحقيقة والعام المحتملان للمجاز والخصوص يجوز للفقيه
وما عدا ذلك لا يجوز اصلا عند الجمهور وقال ابن الهمام يجوز كل ذلك حملا على
السماع فانه اذا ترك الذي رواه او عين المراد من المجمل حكمنا انه تركه لعلمه
انه منسوخ وسمع التفسير وذلك لا ينافي كون المجمل لا يعرف معناه الا ببيان الشارع
والمتشابه لا ينال منه المراد في الدنيا والبواقي لا تعرف الا بالتاويل لانا نحمله على
السماع وسماع الصحابي وتاويله مقبول مقدم على غيره عندنا ❁ قوله ❁
كحديث عائشة آه قيل عليه غيبة الاب لا توجب عدم الولي لان الولاية تنتقل
الى الابعد عند غيبة الاقرب ورد بان العمة ليست بولية عند وجود العصبات
وفي الذكور من اولاد ابي بكر رضي الله عنه اذ ذاك كثرة وبانه لما نكحت ابنة
اخيها فقد جوزت نكاح المراة نفسها دلالة لانه لما انعقد بعبارة غيرها فلان
ينعقد بعبارتها اولى واجيب بان عائشة انما اذنت في التزويج ومهدت اسبابه
فلما لم يبق الا العقد اشارت الى من يلي امرها عند غيبة ابيها ان يعقد لما اسنده
البيهقي عن عبد الرحمن بن القاسم عن ابيه قال كانت عائشة رضي الله عنها
تخطب اليها المراة من اهلها فتشهد فاذا بقيت عقد النكاح قالت لبعض اهله زوج
فان المراة لا تلي عقد النكاح وفي لفظ فان النساء لا ينكحن بل الصواب تخصيصه
بمن نكحت من غير كفو ويكون المراد بالباطل حقيقته على قول من لا يصحح مباشرته
من غير كفو او حكمه من ثبوت حق الخصومة للولي في فسخه دفعا للمعارضة
بينه وبين ما في صحيح مسلم وسنن ابي داود والترمذي والنسائي وموطاء مالك
من قوله صلى الله عليه وسلم الايم احق بنفسها من وليها فانه اثبت لكل واحد منها ومن
الولي حقا في ضمن قوله احق ومعلوم انه ليس للولي حق سوى مباشرة العقد
اذا رضيت وقد جعلها احق منه والايم من لا زوج لها بكرا كانت او ثيبا وهذا

الحديث صحيح بالاتفاق قوى الاسناد بخلاف ما استدل به مالك والشافعى من حديث عائشة فى السنن الاربعة ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل فنكاحها باطل فنكاحها باطل وحديث ابى بردة لا نكاح الا بولى فى سنن ابى داود والترمذى وابن ماجة فانهما ضعيفان او حسنان فان الاول انكره الزهرى كما ذكره المصنف والثانى مضطرب فى وصله وانقطاعه واسناده وارساله قال الترمذى هذا الحديث فيه اختلاف على انه يدل على صحة النكاح اذا زوجت نفسها او غيرها باذن وليها وهو خلاف مذهبهم مع احتمال ارادة نفى الكمال والسنة ﴿قوله﴾ عن الزهرى اه اسناده عن ابن جريج عن سليمان بن موسى عن الزهرى عن عروة عن عائشة الا ان المصنف لما لم يكن مقصوده سوق الاسناد اكتفى بذكر عائشة ولما كان الكلام فيه من جهة الزهرى وسليمان ذكرهما ايضا وترك ذكر عروة قال الطحاوى وذكر ابن جريج انه سأل عن ابى شهاب فلم يعرفه حدثنا بذلك ابن ابى عمران ثنا يحيى بن معين عن ابن علية عن ابن جريج بذلك فان قيل الثقة قد ينسى الحديث ولا يعتبر قادحا فى صحته بعد عدالة من روى عنه وثقته ولذلك نظائر كثيرة اشهرها ما روى ان ربيعة ذكر لسهيل بن ابى صالح حديثا فانكره فقال له ربيعة انت حدثتنى به عن ابيك فكان يقول بعد ذلك حدثنى ربيعة عنى اجيب بان هذا فى الانكار متوقفا واما فيما كان مكذبا ونافيا فلا يكون حجة وفى حكاية ابن جريج ايماء الى ذلك فيما روى ابن عدى فى الكامل فى ترجمة سليمان بن موسى قال قال ابن جريج فلقيت الزهرى فسألته عن هذا الحديث فلم يعرفه فقلت له ان سليمان بن موسى حدثنا به عنك قال فاثنى على سليمان خيرا او قال اخشى ان يكون وهم على انتهى وهذا اللفظ فى عرفهم يفيد معنى النفى بلفظه ﴿قوله﴾ لقصة ذى اليدين اه فى صحيح البخارى ومسلم والطحاوى عن ابن سيرين عن ابى هريرة قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم احدى صلاتى العشى قال ابن سيرين قد سماها ابو هريرة ولكن نسيت انا قال فصلى بنا ركعتين ثم سلم فقال الى خشبة معروضة فى المسجد فاتكأ عليها كانه غضبان ووضع يده اليمنى على اليسرى وشبك بين اصابعه ووضع يده اليمنى على كفه

اليسرى

واعلم ان قصة ذى اليدين لا تنتهض حجة على عدم سقوط رواية الراوى اذا كذب به الاصل وانها يثبت المدعى اذا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم كذب خبر ذى اليدين اولا ثم عمل به ثانيا وليس كذلك بل انما عمل بخبر ابى بكر وعمر رضى الله عنهما بعد ما سألهما عن خبره احق هو فقالا نعم فهذا الاستدلال مما لا يعول عليه فى هذا الباب وان اورده شمس الائمة السرخسى وفخر الاسلام وصدر الشريعة وغيرهم فى تصانيفهم بل فيه دليل لاشتراط العدد فى حجية خبر الواحد على ما ذهب اليه الجبائى وغيره ويجاب عنه بان انفراده من بين جمع عظيم حضار فى الواقعة اوجب الريبة فى خبره فلهذا رده لا لعدم حجية خبر الواحد هو صاحب التلويح بذل جهده فى بيان

اليسرى وخرجت السرعان من ابواب المسجد فقالوا اقصرت الصلوة وفى القوم ابو بكر وعمر فهاباه ان يكلماه وفى القوم رجل وفى يديه طول يقال له ذو اليدين قال يا رسول الله انسيت ام قصرت الصلوة قال لم انس ولم تقصر فقال اكما يقول ذو اليدين فقالوا نعم فتقدم فصلى ما ترك ثم سلم ثم كبر وسجد مثل سجوده او اطول ثم رفع رأسه وكبر ثم كبر وسجد مثل سجوده او اطول ثم رفع رأسه فربما سالوه ثم سلم فيقول نبئت ان عمران بن حصين قال ثم سلم انتهى وفى صحيح مسلم وسنن ابى داود والنسائى عن عمران بن حصين ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى العصر فسلم فى ثلاث ركعات ثم دخل منزله فقام اليه رجل يقال له الخرباق وكان فى يديه طول فقال يا رسول الله فذكر له صنيعه وخرج غضبان يجر رداءه حتى انتهى الى الناس فقال اصدق هذا قالوا نعم فصلى ركعة وفى شرح الآثار للطحاوى حدثنا ربيع المؤذن حدثنا شعيب بن الليث حدثنا الليث عن يزيد بن ابى حبيب عن عمران بن ابى انس عن ابى سلمة عن ابى هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى بنا يوما فسلم فى ركعتين ثم انصرف فادركه ذو الشمالين فقال يا رسول الله انقصت الصلوة ام نسيت فقال لم تنقص ولم انس قال بلى والذى بعثك بالحق فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اصدق ذو اليدين قالوا نعم يا رسول الله فصلى للناس ركعتين اعلم ان ذا اليدين هو ذو الشمالين ولقبه خرباق وقد ورد ذكره بهذه الاسماء الثلاثة فى احاديث مسندة تضمنها دواوين السنة واسمه عمير بن عبد عمرو بن نضلة بن عمرو بن غبشان بن سليم بن مالك بن افصى بن حارثة السلمى وقيل عمرو بن عبد عمرو وقيل عمرو بن نضلة وقيل عبد عمرو بن نضلة من خزاعة او من اخيه يعنى اباحمد قتل يوم بدر شهيدا قتله اسامة الجشمى هذا ما اعتمد عليه اصحابنا الحنفيون وقد عرفت انه ورد فى الاحاديث الصحيحة انه انما سمى به لطول فى يديه وقد سبقهم الى ذلك ابو بكر محمد بن شهاب الزهرى من كبار التابعين وعلماء الامة وكفى به شاهدا فى ذلك بجلالة قدره وعلمه بالمغازى وكذا الواقدى رحمه الله جعله واحدا وخالفهم غيرهم قال النووى اختلف فى انهما واحد

نسخ الحديث واثبته على زعمه وهو مما لا حاجة اليه فى الباب اذ الكلام ليس فيه واغمض عن عدم دلالة القصة على المدعى وهو فى صدد ذلك لان البحث فيه وذلك لان الشافعي مع محمد رحمهما الله تعالى * منه رحمه الله تعالى *

وفى قصة ذى اليدين حجة على الشافعى فى منعه عن البناء فيما سبقه الحدث * منه رحمه الله تعالى *

كما قاله الزهري وتابعه الحنفية اوغيره كما هو المختار عند الاكثرين وقال ابن
عبد البر اتفقوا على ان الزهري غلط في هذه القصة انتهى وقالوا ذو اليدين
متاخر روى عنه اصاغر التابعين هذا كلامهم وانما اعتماد هم فيه على ان الراوى
عنه ابو هريرة وعمران بن الحصين وهما متاخر الاسلام وذو الشمالين قتل ببدر
قبل اسلامهما باعوام فانهما اسلما سنة ثمان وابو هريرة يقول في رواياته صلى بنا
وصلى لنا وبينا نحن مع رسول الله فهذا يدل على حضوره الواقعة وما في مسند
عبد الله بن احمد بن حنبل ان شعيب بن مطير قال لابيه اليس اخبرتني ان
ذا اليدين لقيك بذي خشب واخبرك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى بهم
احدى صلاتي العشي وهي العصر الحديث ومطير متاخر لم يدرك زمن النبي
صلى الله عليه وسلم وفيه نظر من وجوه الاول ان القصة كما نسبت الى ذي اليدين
نسبت الى ذي الشمالين وقد وقعت النسبة اليه في شرح الاثار من غير رواية
الزهري والثاني ان اسم ذي الشمالين معروف ونسبه مذكور ولم يعرف
احد اسم ذي اليدين ونسبه سوى ما ذكره بعضهم انه عمرو بن عبد عمرو وآه وجعله
الواقدي اسم ذا الشمالين وفي رواية عن ابي هريرة سلم رسول الله صلى الله عليه وسلم
في الركعتين فقام عبد عمرو بن نضلة رجل من خزاعة حليف لبني زهرة فقال
اقصرت الصلوة ام نسيت قال كل ذلك لم يكن قال بل نسيت ثم اقبل رسول الله صلى
الله عليه وسلم على الناس فقال اصدق ذو الشمالين فان ذلك مع ما فيه من
التصريح بذي الشمالين وبيان نسبه وغيره جعل اسمه عبد عمرو بن نضلة وقد
جعلوه اسم ذي الشمالين على ما ذهب اليه ابن اسحاق صاحب المغازي وبعد
اللتيا واللتي ان صاحب القصة ليس الا ذو الشمالين والثالث يجوز ان يكون
ابو هريرة مرسلا في روايته سمع القصة ممن حضرها واسند الى نفسه مجازا في النسبة
كقوله تعالى فريقا كذبتم وفريقا تقتلون ورب ما يجب ارتكابه عند تحقق الضرورة

❊ قوله ❊ صلى احدى العشائين غلط بل الصواب احدى صلاتي العشي يعني
الظهر والعصر فان الوارد في الاحاديث مفسرا وغير مفسر هكذا ونسبه ابن

سرين فی روايته عن ابی هريرة فی ما اخرجه مسلم وابو داود والنسائی عن عمران صلی العصر فسلم فی ثلاث وكذا فی رواية لمسلم عن ابی هريرة وفی رواية للطحاوی عن ابن سرين احدی صلاتی العشی الظهر او العصر واكبر ظنی انه قد ذكر الظهر ﴿ قوله ﴾ فقام ذواليدين قال الطيبی اسمه عمير بن عبد عمر ويكنی اباعمد ومافی التلويح هو عمرو بن عبد ود وانه سمی بذلك لانه كان يعمل بكلتا يديه مردود اما الاول فلانه ليس فی الصحابة من اسمه عمرو بن عبد ود ولم يذكر احد ممن صنف فی طبقات الصحابة صحابيا اسمه عمرو بن عبد ود بل هو الذی قتله علی بن ابی طالب رضی الله عنه يوم الخندق مشركا ولعل من ذكر اشتبه عليه عمرو بن عبد عمر وهذا غير انه مسبوق بذلك الغلط واما الثانی فلكونه مخالفا لمافی الاحاديث الصحيحة ثم انه ذهل عن مقصوده وابطل تعصبه على الحنفية ببيانه فان فيه رائحة جعل ذی اليدين ذا الشمالين ﴿ قوله ﴾ اقصرت الصلوة ضبطه النووی بفتح القاف وضم الصاد وجعله اكثر وارجح واقرب الروايات الی ماذكره المصنف لفظ مسلم فی صحيحه صلی لنا رسول الله صلی الله عليه وسلم صلوة العصر فسلم فی ركعتين فقام ذواليدين فقال اقصرت الصلوة يارسول الله ام نسيت فقال رسول الله كل ذلك لم يكن فقال قدكان بعض ذلك فاقبل رسول الله صلی الله عليه وسلم علی الناس فقال اصدق ذواليدين فقالوا نعم يارسول الله فاتم مابقی من الصلوة معنی قوله كل ذلك لم يكن ای فی ظنی فلايلزم الكذب ﴿ قوله ﴾ ومن ذهب آه وهو مذهب ابی حنيفة واصحابه رحمهم الله قال فی التلويح وكلام النبی صلی الله عليه وسلم انما جری علی ظن انه قد اكمل الصلوة فكان فی حكم الناسی وكلام الناسی لايبطل الصلوة والقول بان ذلك كان قبل تحريم الكلام فی الصلوة تاويل فاسد لان تحريم الكلام فی الصلوة كان بمكة وحدوث هذا الامر كان بالمدينة لان راويه ابوهريرة وهو متاخر الاسلام وقد رواه عمران بن حصين وهجرته متاخرة كذا فی شرح السنة قلت وكلاهما ممنوع بل الثابت ان تحريم الكلام فی الصلوة انما كان بالمدينة وقد علمت انه لادليل علی كون ذی اليدين غير ذی الشمالين ومافی مسند عبد الله

اعلم ان فی بعض طرق الطحاوی رحمه الله عن عمران بن حصين رضی الله عنه عن النبی صلی الله عليه وسلم انه صلی بهم الظهر ثلاث ركعات ثم سلم وانصرف فقال له ابو الخرباق يا رسول الله انك صليت ثلاثا وفی روا ية اخری له فقام اليه الخرباق وزعم انها صلوة العصر وزاد فی رواية قوله رجل منبسط اليدين وفی رواية فقام رجل طويل اليدين كان رسول الله صلی الله عليه وسلم يسميه ذااليدين وفی روية له حدثنا ربيع المؤذن حدثنا شعيب بن الليث حدثنا الليث عن يزيد بن ابی حبيب عن عمران بن ابی انس عن ابی سلمة عن ابی هريرة كان رسول الله صلی

يثبت اتصاله ولو سلم فنسخ الكلام فى الصلوة لا يتوقف على كونهما واحد الجواز ورود ه فى المدينة بعد هذه الحادثة ومن ادعى خلافه فعليه البيان وقال الامام ابو جعفر الطحاوى رحمه الله ان النبى صلى الله عليه وسلم قال لمعاوية بن الحكم ان صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس انما هى التسبيح والتكبير وتلاوة القران وزاد فى رواية واذا كنت فيها فليكن ذلك شانك واخرج عن سهل بن سعد بطرق قال عليه السلام من نابه شيء من صلاته فليقل سبحان الله انما التصفيح للنساء والتسبيح للرجال واتم عمر رضى الله عنه صلاته اربع ركعات بالاستيناف بحضور من الصحابة ولم ينكروا عليه مع شهادتهم وعلمهم بخبر ذى اليدين ورضوا بفعله فكان ذلك لعلمهم بالنص واجماع الامة على ان الامام اذا سهى لم يكن لمن خلفه ان يكلمه بل يسبحه بتعليم النبى عليه السلام فان قال قائل نعم لا يفعل هذا الا انه فعل وهو لا يعلم انه فى الصلوة وانما كان فعله هذا على السهو قيل له انه لو طعم او شرب ايضا ان لا يخرجه من الصلوة وكذلك ان باع او اشترى او جامع لانه لا فرق بينه وبين الكلام ساهيا ذاكرا هما فعل فى الصلوة والفعل كله فى الصلوة يفسد الصلوة الا ما خص بدليل وقد زعم القايل بحديث ذى اليدين ان خبر الواحد تقوم به الحجة ويجب به العمل فقد اخبر ذواليدين رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو رجل من اصحابه ماءمون فالتمس بعد اخباره اياه بذلك الى اصحابه فقال اقصرت الصلوة وكان متكلما بذلك مع علمه بانه فى الصلوة على مذهب هذا المخالف لنا قالوا وحجة اخرى ان القوم اجابوا رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قال لهم اصدق ذواليدين قالوا نعم مع علمهم بانهم فى الصلوة فدل هذا على ان خبر ذى اليدين كان قبل نسخ الكلام فى الصلوة فان قال قايل وكيف يجوز ان يكون هذا منسوخا وابو هريرة قد كان حاضر الذلك واسلام ابى هريرة انما كان قبل وفات النبى عليه السلام بثلاث سنين وقد حضر تلك الصلوة ونسخ الكلام فى الصلوة اذ كان النبى عليه السلام يومئذ بمكة فدل هذا على ان ما كان من حديث ذى اليدين فى الصلوة مما لم ينسخ بنسخ الكلام فى الصلوة اذا كان متاخرا عن ذلك قيل له اما ما ذكرت من وقت اسلام ابى هريرة فهو كما ذكرت واما

الله عليه وسلم صلى بنا يوما فسلم فى ركعتين ثم انصرف فادركه ذو الشمالين فقال يا رسول الله انقصت الصلوة ام نسيت فقال لم تنقص ولم انس قال بلى والذى بعثك بالحق فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اصدق ذواليدين قالوا نعم يا رسول الله فصلى للناس ركعتين انتهى فقد سماه فى هذه الرواية تارة بذى الشمالين واخرى بذى اليدين وفى رواية سعيد بن بشير عن قتادة عن محمد بن سرين قال له خرباق السلمى اشككت ام قصرت الصلوة الحديث والمحفوظ من ذكر الخرباق انما هو رواية عمران بن الحصين ثم ان سليم بطن من خزاعة او اخيه على اختلاف من ابى عمر وبن عبد البر وغيره وجعلوا ذا اليدين سلميا وذا الشمالين خزاعيا وليس هذا يقتضى المغايرة بينهما ولعل الخرباق لقبه الاصلى وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسميه ذا اليدين وذا الشمالين * منه رحمه الله تعالى *

ماذكرت ان نسخ الكلام فى الصلوة كان والنبى صلى الله عليه وسلم يومئذ بمكة
فمن روى لك هذا واذ لا تحتج الا بمسند ولا تسوغ خصمك الحجة عليك الا بمثله
فمن اسند لك هذا او عن من رويته وهذا زيد بن ارقم الانصارى يقول كنا نتكلم
فى الصلوة حتى نزلت وقوموا لله قانتين فامرنا بالسكوت قد روينا ذلك عنه فى
غير هذا الموضع من كتابنا هذا وصحبة زيد لرسول الله صلى الله عليه وسلم انما
كانت بالمدينة فثبت بحديثه هذا ان نسخ الكلام فى الصلوة كانت بالمدينة بعد
قدوم النبى صلى الله عليه وسلم من مكة مع ان ابا هريرة لم يحضر تلك الصلوة مع
رسول الله صلى الله عليه وسلم اصلالان ذا اليدين قتل يوم بدر مع رسول الله صلى
الله عليه وسلم وذكر ذلك محمد بن اسحاق وحدثنا ابن ابى داود حدثنا سعيد
بن ابى مريم اخبرنا الليث بن سعد قال حدثنى عبد الله بن وهب عن عبد الله
العمرى عن نافع عن ابن عمر انه ذكر له حديث ذى اليدين فقال كان اسلام ابى
هريرة بعد ما قتل ذو اليدين وانما قول ابى هريرة عندنا صلى بنا رسول الله صلى
الله عليه وسلم يعنى المسلمين وهذا جايز فى اللغة ثم ساق باسناده الى نزال بن
سبرة انه قال قال لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم انا واياكم كنا ندعا بنو عبد المطلب
فانتم اليوم بنو عبد الله ونحن بنو عبد الله والى طاوس انه قال قدم علينا معاذ بن
جبل فلم ياخذ من الخضروات شيا والى الحسن البصرى انه قال خطبنا عتبة بن
عزوان يريد خطبته بالبصرة ونزال لم ير رسول الله وولد طاوس بعد زمان من
معاذ والحسن انما قدم البصرة قبل صفين بعلم وكل ذلك ثابت فى محله ومرادهم انه قال
لقومنا واهل بلدنا فكذلك مراد ابى هريرة انه صلى بالمسلمين وكلامه واسع
جدا قد احسن فى الاستدلال والجواب على الغاية واثبت كل ذلك بالاسانيد
المتصلة وتكلم بالفقه الكامل والبصارة التامة شكر الله سعيه وحاصله ان التكلم فى الصلاة
كان مباحا ثم نسخ بالمدينة بدليل قول زيد بن ارقم وغيره وان ما تضمنه حديث
ذى اليدين مشمول بالنسخ لمقارنته امورا ثبت نسخها بالاتفاق وان قول ابى
هريرة محمول على المجاز فى النسبة ❁ قوله ❁ فقالا نعم اه يدل على ان النبى
صلى الله عليه وسلم عمل باخبار ابى بكر وعمر لا بخبر ذى اليدين فلا تنتهض القصة

وعتبة بن عزوان
مات خلافة عمر رضى
الله عنهما سنة ثمان
عشرة وصفين كانت
فى حدود سنة ثمان
وثلاثين فى خلافة
على رضى الله عنه *
منه رحمه الله تعالى *

حجة لعدم سقوط الرواية اذا انكرها الاصل وهو ظاهر وكان الواجب على صاحب التلويح التعرض لهذا او القدح فى دلالتها على المدعى الا انه تركه لان الشافعى مع محمد رحمه الله فى هذا الباب وبذل جهده فى بيان عدم منسوخية الحديث ونسخ حرمة التكلم فى الصلوة وهو ليس مما نحن فيه فى هذا الباب لكونه مذهبا للشافعى وهواه معه على ان تاخر اسلامهما لا يدل على كون حديثهما ناسخا لغيره مطلقا لجواز ورود تحريم الكلام بعد هذه الحادثة ودعوى ان نسخه كان بمكة قول بلا دليل بل الدليل قام على خلافه كما عرفت منه ﴿ قوله ﴾ اولى من تكذيب آه قيل عليه التكذيب بمعنى النسبة الى تعمد الكذب ليس بلازم من الرد لجواز ان يكون سهوا او نسيانا وبمعنى اعم منه ومن السهو والنسيان فليس هذا الحمل اولى منه لان المروى عنه ثقة اجيب عنه بانهما تعارضا فبقى اصل الخبر معمولا به ورد بان ثبوت الخبر انما يكون بالراوى والمروى عنه فاذا تساقطا بالتعارض لا يكون للخبر ثبوت فكيف يبقى معمولا به قلنا الاصل اما ان ينكر رواية الفرع عنه او اصل الحديث فعلى الاول يجوز ثبوت الحديث بطريق اخر وعلى الثانى الراوى حافظ مثبت مامون فيثبت بروايته الحديث وان انكره المروى عنه فانه ناف وما يدريه انه لم ينس وما سهى ولا يخفى ما فيه اعلم ان المصنف لم يفصل فى البيان واغلق المراد فان الانكار نوعان انكار مكذب بالحكم بالنفى بان يقول كذبت على او ما رويت لك هذا فالجمهور على ان هذا الحديث يسقط للعلم بكذب احدهما الا على التعيين وذلك قادح فى قبول الحديث ولا يعرف احد ذهب الى قبوله وانما جوز ذلك ابو المظفر السمعانى وتابعه ابن السبكى بل نقل الشيخ سراج الدين الهندى وقوام الدين الكاكى الاجماع على عدم اعتباره الا انه خلاف ما حكاه القاضى ابو زيد الدبوسى وشمس الائمة السرخسى وفخر الاسلام لكن لا يبطل بذلك عدالتهما لان الثابت لا يزول بالشك والثانى انكار متوقف بان شك فى روايته بان قال لا اذكر انى رويت هذا الحديث او لا اعرفه فمذهب مالك والشافعى واحمد فى اصح الروايتين عنه

انه حجة وعليه الاكثر من المحدثين استدلالا بقصة سهيل بن ابى صالح فانه روى عبد
العزيز بن محمد الدراوردى عن ربيعة بن ابى عبد الرحمن عن سهيل بن ابى صالح
عن ابيه عن ابى هريرة انه صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين قال فلقيت سهيلا
وسألته عن هذا الحديث فقال ما اعرفه قال ان ربيعة اخبرنى به عنك
قال فان كان ربيعة اخبرك عنى فحدث به عن ربيعة عنى وصار بعد
ذلك يقول حدثنى ربيعة عنى عن ابى اخرجه ابو عوانة فى صحيحه
وغيره ورد بانه ليس فيه ما يدل على وجوب العمل به ولا جوازه وهو المطلوب
غايته انما يدل على جواز ان يقول الاصل بعد النسيان حدثنى الفرع عنى ولئن
سلم فرأى سهيل لا يكون حجة على غيره ولو سلم فعلى الجازم به لا على جميع
الناس على العموم ولهذا ترك المصنف الاستدلال به وذهب الامام ابو الحسن
الكرخى وابو زيد الدبوسى وشمس الائمة السرخسى وفخر الاسلام وعامة
اصحابنا الى انه ليست بحجة كالنوع الاول وهو رواية عن احمد واستدلوا عليه
بقصة عمار وغيره ونسب القول الاول الى محمد والثانى الى ابى يوسف تخريجا عن
اختلافهما فى قاض تقوم البينة بحكمه ولا يذكر ردها ابو يوسف وقبلها محمد
فتلخص من هذا البيان ان كلام المصنف فى انكار الراوى انكار متوقف بدليل
نصب الخلاف بين الامامين والاستدلال عليه بقصتى عمار وذى اليدين وان اوهم
قوله تكذيب الثقة خلاف ذلك لكنه مندفع بحمله على المعنى الاعم وقد عرفت ان
معنى قوله عليه السلام كل ذلك لم يكن معناه فى ظنى وبدليل الاتفاق فى الصورة
الاولى على عدم الاحتجاج به وضم فى الكشف الكبير وغيره ابا حنيفة الى ابى يوسف وقال
ابن الهمام ولم يذكر فى مسئلة القاضى المنكر لحكمه قول لابى حنيفة رحمه الله
وضمه مع ابى يوسف يحتاج الى ثبت ❁ قوله ❁ لان عمارا قال آه ومحل الاستشهاد
فى هذه القصة عدم تذكر عمر رضى الله عنه وكان لا يرى التيمم للجنب وعمل الصحابى
حجة عندنا وجه الاستدلال ما بينه المصنف فى الشرح وقد يجعل مناط الاستدلال
الانقطاع بكون احدهما مغفلا وقال السيد الشريف مبناه على كون عمر راويا
لهذا الحديث وليس كذلك بل الراوى هو عمار الا انه يدعى حضور عمر

فيلجزى عليه وهو يذكره وقول المصنف لولم يتهاك حضور عمر يدل على ان عمر
ليس براويلولا مرويا عنه فعلم ان هذا الاستدلال فاسد على ان عدم التذكر فى
حادثة لايوجب كونه مغفلا بحيث يجوز رد خبره لان الانسان قلما يخلو عن السهو
والنسيان وماثبت بيقين لايرفعه الشك بالطريان ﴿ قوله ﴾ فبالاولى رد لما
ذكره الكردرى بان هذا الماثور عن عمر وعمار فى غير محل النزاع وحاصل الرد ان
عدم تذكر عمر المروى عنه الحادثة المشتركة اذا منع قبول الحكم المبنى عليها
فنسيان المروى عنه اصل روايته اولى لكن لايلزم عمار الراوى مايلزم سائر الناس
من عدم العمل بحديثه لقيام دليل القبول فى حقه وهو جزمه بصحة هذه الحادثة
قال فى الكشف ومثاله فى غير الاحاديث ماروى ان ابايوسف كان يتوقع من محمد
ان يروى عنه كتابا فصنف كتاب الجامع الصغير واسنده الى ابى حنيفة بواسطة ابى
يوسف فلما عرض عليه استحسنه وقال حفظ ابو عبدالله الامسائل خطاه فى روايتها
عنه فلما بلغ ذلك محمدا قال بل حفظتها ونسى هو فلم يقبل ابويوسف شهادة محمد
على نفسه بمالم يذكر ولم يعتمد على اخباره عنه وصحح ذلك محمد واصر على ما
روى ولم يرجع عنه بانكاره فهذا يدل على ان محمدا رحمه الله لايسقط الخبر بانكار
المروى عنه وهو الظاهر من مذهبه واختلف فى عدد تلك المسائل فقيل هى ثلاث
وقيل اربع وقيل ست والاختلاف محمول على اختلاف العرض وجميعها مذكور فى
شرحه لفخر الاسلام ﴿ قوله ﴾ والثانى اى الطعن من غير الراوى ﴿ قوله ﴾
ولم يعمل به عمر وعلى اما ماعن عمر فاخرجه عبد الرزاق فى مصنفه انه غرب
ربيعة بن امية بن خلف فى الشراب الى خيبر فلحق بهرقل مرتدا فقال عمر لااغرب
بعده مسلما واما عن على فرواه هو ومحمد بن الحسن فى اثاره انه قال حسبهما من
الفتنة ان ينفيا وعن ابراهيم النخعى انه قال كفى بالنفى فتنة نعم لو غلب على ظن
الامام مصلحة فى التغريب تعزيرا له فله ان يفعل ذلك كما نفى عمر بن الخطاب نصر
بن الحجاج وكان جميلا يفتتن به النساء من غير ماجرم لما سمع امراة تقول ✱شعر✱ هل من
سبيل الى خمر فاشربها ✱ام من سبيل الى نصر بن حجاج ✱الى فتى ماجد الاعراق
مقتبل ✱سهل المحيا كريم غير ملجاج ✱ فنفاه الى البصرة فقال ماذنبى ياامير المؤمنين

فقال

فقال لا ذنب لك وانما ذنبي لا اطهر دار الهجرة منك وهذا هو محمل التغريب المروى عنه صلى الله عليه وسلم وخلفائه وغيرهم وكذلك مشايخ الصوفية يغربون المريد اذا بدا منه قوة نفس ولجاج لتوهين شغبه وتليين لهبه وكسر سورته وشره نفسه ولعل عدم عمل الخليفتين بحديث عبادة هو لمخالفته الكتاب فان قوله تعالى فاجلدوا اشارعا في بيان حكم الزنا يفيد ان المذكور تمام حكمه والا لكان تجهيلا اذ يفهم انه تمام الحكم وليس بتمامه في الواقع على مقتضى الحديث فكان ابعد من ترك البيان الذي فيه الجهل البسيط لايقاعه في الجهل المركب ولانه جعل الجلد جزاء الشرط فيفيد ان الواقع هذا فقط فلو ثبت معه شيء آخر كان معارضا لا مثبتا لما سكت عنه وخبر الواحد لا يصلح له وليس المراد من الزيادة المنفية اثبات ما لم يثبته القران ولم ينفه حتى يلزم تعطيل السنن بل تقييد المطلق فان الاطلاق مما يراد وبلفظه يفاد فاذا قيد ينتفي حكمه عن بعض ما اثبته فيه الاطلاق وزيادة الحداد في عدة المتوفى عنها زوجها على التربص المامور بالقران ليس منه بل هو اثبات واجب اخر فان قيل هذا خبر مشهور تلقته الامة بالقبول فتجوز الزيادة به قلنا ان اريد به اجماعهم على العمل به فممنوع لظهور الخلاف وان اريد اجماعهم على صحة سنده فذلك لا يخرجه عن كونه خبر واحد ولذلك ردوا على من ادعى ذلك في حديث تضمنه الصحيحان فان قيل فعلى هذا يكون مما ترك بمخالفة نص الكتاب قلت قد عرفت ان الرد لامر لا ينافي الرد من وجه اخر على ان هذا يكون جرحا مع عدم العلم بمخالفته الكتاب

﴿ قوله ﴾ ولا يمكن خفاؤه آه فان قيل قد ثبت نفي ابي بكر وعمر وعثمان اجيب بانه كان سياسة لمصلحة رأوها في نفيه اذ لو كان حدا لما صح الحلف وقد فعل ذلك عمر قيل عليه المسئلة اجتهادية لا قطع بها فيجوز ان يتغير اجتهاده بذلك قال السيد الشريف اذا كانت المسئلة اجتهادية جاز تغير الاجتهاد ثانيا الى الاول فكيف يجوز ان يحلف لمثل عمر فيما لا وقوف له عليه وليس من ما نحن فيه حلف رسول الله صلى الله عليه وسلم بتحريم ما احل الله على ان الحدود لكونها مقدرة بالجنايات لا يمكن ان يكون للراي فيها مساغ ﴿ قوله ﴾ وفيما يحتمل آه

قيل عليه الانصاف ان قصة اعرابي وقع في كوة في المسجد وقهقهة الاصحاب
في الصلوة بمحضر من كبار الصحابة وامر النبي عليه السلام باعادة الوضوء
والصلوة ليست اخفى من حديث تغريب العام في زنا البكر بالبكر ذكره النبي
عليه السلام رواه عبادة بن الصامت وقيل الصواب في هوة كما في الكشف او ركية كما في
النهاية قلت والذي في الكشف في بئر او زبية هناك فضحك بعض القوم وليس فيه ذكر
الهوة ولا الكوة ولا محالة ان الكوة غلط وفي ما رواه ابو حنيفة عن منصور بن زاذان الواسطي
عن معبد بن ابي معبد الخزاعي عن النبي صلى الله عليه وسلم قال بينما هو في
الصلوة اذا قبل اعمى يريد الصلوة فوقع في زبية فاستضحك القوم فقهقهوا فلما
انصرف النبي صلى الله عليه وسلم قال من كان منكم قهقه فليعد الوضوء والصلوة
الزبية بضم الزاء الحفرة في مكان عال لئلا يبلغها السيل والحديث روى مسندا
ومرسلا ومدار المرسل على ابي العالية واعترف اهل الحديث بصحته مرسلا ❁ قوله ❁
ولم يعمل ابو موسى وفيه كلام فانه قد اخرج الطبراني عن ابي موسى الاشعري
قال بينا رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي بالناس اذ دخل رجل فتردى ووقع في حفرة
كانت في المسجد وكان في بصره ضرر فضحك كثير من القوم وهم في الصلوة فامر
رسول الله صلى الله عليه وسلم من ضحك ان يعيد الوضوء والصلوة وقال ابو زيد
الدبوسي في الاسرار روى هذا الحديث عن ابي موسى مسندا او مرسلا ولم
ينقل عن احد من الثقات انه ترك العمل به فالظاهر ان ما ذكر غير ثابت ولان
الحديث واجب العمل به فلا يترك العمل به لمخالفة بعض الصحابة اذا امكن الحمل
على وجه حسن وقد امكن هنا بان يقال انما عمل او افتى بخلافه لانه خفي عليه النص
ولو بلغه لرجع اليه فالواجب على من بلغه الحديث بطريق صحيح ان يعمل به كذا في
الكشف ❁ قوله ❁ فان كان الطعن مجملا آه كما لو قال هذا غير ثابت او متروك
او راويه غير عدل لا يقبل لظهور العدالة بالعقل والدين ولاسيما في القرون
الثلاثة وهو مذهب عامة الفقهاء والمحدثين ومنهم الحنفية والبخاري ومسلم وابو
داود وغيرهم ونسب الاكتفاء بالاطلاق الى القاضي ابي بكر الباقلاني ولا يصح ولذلك
احتج البخاري بعكرمة مولى ابن عباس واسماعيل بن ابي اويس وعاصم بن علي

وعمر بن مرزوق واحتج مسلم بسويد بن سعيد وكذلك ابو داود السجستاني احتجوا بجماعة سبق من غيرهم الجرح لهم ومسهم الطعن فيهم فان قيل اعتماد الناس في جرح الرواة على الكتب التي صنفها ائمة الحديث وقلما يتعرضون فيها لبيان السبب بل يقتصرون على مجرد قولهم فلان ضعيف وفلان ليس بشيء او هذا غير ثابت قلنا الاعتماد على هذا انما هو في التوقف عن قبول الحديث نبهو على ايقاع ذلك ريبة قوية فيهم توجب التوقف ثم ان انزاحت عنه الريبة بالبحث عن حاله قبل حديثه ولم يتوقف كرجال الصحاح ﴿ قوله ﴾ فمذكور في اصول البزدوي كالطعن بالتدليس والتلبيس بالتكنية وركض الدابة والتحمل في الصغر وعدم احتراز الرواية والاستكثار من فروع الفقه والارسال في الرواية وغير ذلك مما لا يعد ذنبا في الشريعة ولا قدحا في المروة ولا يوجب وهنا في الرواية ﴿ قوله ﴾ وواجب وفرض اه تابع شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام في تربيع القسمة والقاضي ابو زيد وغيره من الاصوليين قسموها الى واجب ومستحب ومباح واراد وابالواجب الفرض قال في الكشف وهذا اقرب الى الصواب لان الواجب الاصطلاحي وهو ما ثبت بدليل فيه اضطراب لا يتصور في حقه ويمكن ان يحمل على ان المراد تقسيم افعاله بالنسبة الينا ﴿ قوله ﴾ اما المخصوص به كوجوب الضحى والتهجد واباحة الزايد على الاربع في النكاح ﴿ قوله ﴾ ففعله المطلق اه العاري عن قرينة الخصوص والسهو والزلة والوجوب والاستحباب والاباحة ﴿ قوله ﴾ يوجب التوقف عند البعض اه وهو مذهب عامة الاشعرية وجماعة من الشافعية كالغزالي وابي بكر الدقاق وابي القاسم بن كج قال شمس الائمة السرخسي هذا الكلام عند التامل باطل لان هذا القائل اذا كان يمنع الامة من ان يفعلو مثل فعله بهذا الطريق ويلزمهم على ذلك فقد اثبت صفة الحظر في الاتباع وان كان يمنعهم من ذلك ولا يلومهم عليه فقد اثبت صفة الاباحة قيل عليه لا نمنعهم ولا نلومهم لعدم علمنا بالحكم في حقهم لا لتحقق الاباحة ورد بان التوقف في الاتباع ان كان واجبا فهو منع عن الاتباع لكونه حراما قطعا فلم لا تمنعهم وان لم يكن واجبا وليس بحرام فعنده جائز فكان مباحا ﴿ قوله ﴾

فصل في افعاله عليه السلام

وعند البعض يلزمنا ولا يكون واجبا في حقه عليه السلام وفي حقنا وهو مذهب مالك وابي العباس بن سريج وابي سعيد الاصطخري وابي علي بن ابي هريرة وابي علي بن خيران والحنابلة وجماعة من المعتزلة ﴿ قوله ﴾ وعند الكرخي يثبت آه اختلف المتأخرون في تخريج قوله فقال القاضي ابو زيد الدبوسي في التقويم قال ابو الحسن يعتقد الاباحة حتى يقوم دليل يبين سائر الاوصاف واذا قام الدليل على وصف زائد نحو الوجوب مثلا كان النبي عليه السلام مخصوصا به حتى يقوم دليل المشاركة وهو المفهوم من كلام ابي اليسر البزدوي وقال شمس الائمة السرخسي وغيره قال ابو الحسن ان علم صفة فعله انه فعله واجبا او ندبا او مباحا فانه يتبع فيه بتلك الصفة وان لم يعلم فانه يثبت فيه صفة الاباحة ثم لا يكون الاتباع فيه ثابتا الا بقيام الدليل ﴿ قوله ﴾ والمختار عندنا آه وهو قول ابي بكر الرازي الجصاص وابو عبد الله الجرجاني من اصحابنا والشافعي وجمع من المعتزلة قال شمس الائمة السرخسي الصحيح ما ذهب اليه الجصاص لان قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة تنصيص على جواز التاسي به في افعاله فيكون هذا النص معمولا به حتى يقوم الدليل المانع وهو ما يوجب تخصيصه بذلك وقد دل عليه قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم وفي هذا بيان ان ثبوت الحل في حقه مطلقا دليل ثبوته في حق الامة الا ترى انه نص على تخصيصه فيما كان هو مخصوصا به بقوله تعالى خالصة لك من دون المؤمنين وهو النكاح بغير مهر فلو لم يكن مطلق فعله دليلا للامة في الاقدام على مثله لم يكن لقوله تعالى خالصة لك فائدة فان الخصوصية ثابتة بدون هذه الكلمة والدليل عليه انه عليه السلام لما قال لعبد الله بن رواحة حين صلى على الارض في يوم قد مطر وانى السفر لم تكن لك في اسوة فقال انت تسعى في رقبة قد فكت وانا اسعى في رقبة لم يعرف فكاكها فقال اني مع هذا ارجو ان اكون اخشاكم لله ولما سالت امرأة ام سلمة رضي الله عنها عن القبلة للصائم قالت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبل وهو صائم فقالت لسنا كرسول الله صلى الله عليه وسلم فقد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تاخر ثم سالت ام سلمة رسول الله صلى الله عليه وسلم عن سؤالها فقال

هلا اخبرتها انى اقبل وانا صائم فقالت قد اخبرتها بذلك فقالت كنا فقال انى ارجوا ان اكون اتقيكم لله واعلمكم بحدوده ففى هذا بيان ان اتباعه فيما ثبت من افعاله اصل حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصا به وهذا لان الرسل ائمة يقتدى بهم كما قال الله تعالى انى جاعلك للناس اماما فالاصل فى كل فعل يكون منهم جواز الاقتداء بهم الا ما ثبت فيه دليل الخصوصية باعتبار احوالهم وعلو منازلهم واذا كان الاصل ذلك ففى كل فعل يكون منهم بصفة الخصوص يجب بيان الخصوص مقارنا به اذ الحاجة ماسة الى ذلك عند كل فعل يكون حكمه بخلاف هذا الاصل والسكوت عند البيان بعد تحقق الحاجة اليه دليل النفى فترك بيان الخصوصية يكون دليلا على انه من جملة الافعال التى هو فيها قدوة لامته وتابع الجصاص فى هذا ابو زيد الدبوسى القاضى وشمس الائمة السرخسى وفخر الاسلام وغيرهم قال فى التقويم قال ابو بكر الرازى يعتقد الاباحة ما لم يقم دليل البيان على صفة فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم يلزمنا على ذلك الوصف حتى يقوم دليل اختصاصه به وقال شمس الائمة كان الجصاص يقول بقول الكرخى الا انه يقول اذا لم يعلم فالاتباع له فى ذلك ثابت حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصا (قوله) لكن يكون لنا اتباعه وفى اصول فخر الاسلام الا انه قال علينا اتباعه قال فى الكشف معناه لنا جواز متابعته فيه لا يترك ذلك اى لا يحمل على الخصوصية الا بدليل او معناه وجب علينا اعتقاد اباحته فى حقنا لا يترك ذلك الاعتقاد الا بدليل قيل عليه ان اريد بالاباحة ما هو المصطلح من جواز الفعل والترك فلا دليل عليها وان اريد مجرد جواز الفعل فلا نزاع فيه للواقفية ورد بان عدم بيان عدم جواز الترك والخصوص بيان لجواز الترك والخصوص لان السكوت فى موضع البيان عنه بيان والا لزم الاشتباه والالتباس وبهذا يندفع ما اورد على ابى الحسن الكرخى ان الاباحة ليست مجرد جواز الفعل بل مع جواز الترك ولا نسلم انه متيقن وما قيل المراد من الاباحة المعنى المصطلح ويثبت جواز الترك بحكم الاصل لا يفيد لان الخصم يمنع بقاء الاصل على ما هو عليه فانه غير معلوم فكيف يثبت جواز الترك بحكمه وخلاصة الفرق بين مذهب الكرخى والجصاص بعد اتفاقهما على ان حكمه اعتقاد الاباحة ان الكرخى يقول لا يجوز لنا الاتباع والجصاص

ان الواجب علينا جواز متابعته او اعتقاد اباحته فى حقنا الا بدليل كما ان الفرق بين القولين الاولين مع اتفاقهما على عدم الجزم بحكم ذلك الفعل بالنسبة الى النبى عليه السلام الاختلاف فى لزوم الاتباع وتوقيفه ويرد على الاول منع ان الامر فى الاية بمعنى الفعل بل هو حقيقة فى القول وعلى الثانى ان المراد بالمتابعة مجرد الاتيان بالفعل تاسيا به عليه السلام وهو لا يتوقف على العلم بصفته ﴿ قوله ﴾ لتحكم بين الناس آه فى الكشاف بما عرفك واوحى اليك وقال الشيخ ابو المنصور فى تفسيره بما الهمك بالنظر فى الاصول المنزلة وفيه دلالة على جواز الاجتهاد فى حقه وقال فخر الاسلام ولو لا جهل الناس والطعن بالباطل بان قالوا لا يجوز للنبى صلى الله عليه وسلم ان يحكم بالراى والاجتهاد وان يعتمد فى بيان الاحكام على غير الوحى لان ذلك مؤد الى انحطاط درجة النبوة لكان الاولى منا الكف عن تقسيم سننه وطريقته فى اظهار احكام الشرع لان النبى عليه السلام هو المتفرد بالكمال الذى لا يحيط به الا الله عز وجل وفى الاشتغال بالتقسيم نوع احاطة ونسبة الخطاء فى بعض الصور اليه مع عدم التقرير عليه وفيه سوء ادب فترخصنا فى الاشتغال به دفعا لتعنتهم وكشفا عن شبهتهم ﴿ قوله ﴾ فعند البعض وهم الاشاعرة واكثر المعتزلة والمتكلمين ﴿ قوله ﴾ وعند البعض العمل بهما وهو المنقول عن ابى يوسف القاضى ومذهب مالك والشافعى وعامة اهل الحديث والاصوليين ﴿ قوله ﴾ والمختار آه وهو مذهب اكثر اصحابنا ﴿ قوله ﴾ الخصوص الا بدليل قال فى الكشف الا ان يكون احد الرسولين تبعا للاخر فحينئذ لا يثبت الخصوص وكان التبع داعيا الى شريعة الاصل كابراهيم ولوط فان لوطا وان كان من المرسلين كان تبعا لابراهيم عليهما السلام وداعيا الى شريعته كما اشار اليه تعالى بقوله فامن له لوط وكذلك كان هارون تابعا لموسى عليه السلام فى شريعته وردءا له كما اخبر الله تعالى به وما وقع فى التلويح الا ان يدل الدليل على ان الثانى تبع للاول فى الزمان وداع الى ما دعا اليه كابراهيم للوط وهارون لموسى صلوات الله عليهم اجمعين غلط والصواب كلوط لابراهيم عليهم السلام وقوله فى الزمان لغو ﴿ قوله ﴾ شرطناه على ما صرح به الشيخ ابو المنصور والقاضى ابو زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام

واكثر

واكثر مشايخنا ﴿ قوله ﴾ فعند الشافعى فى قوله الجديد لا يقلد احد منهم وفى قوله القديم قول الصحابى اولى من القياس ﴿ قوله ﴾ وعند ابى سعيد البردغى من اصحابنا ورواية عن ابى بكر الرازى الجصاص وجماعة من اصحابنا واختاره شمس الائمة السرخسى وفخر الاسلام واخوه ابو اليسر ﴿ قوله ﴾ وعند الكرخى وتابعه القاضى ابو زيد الدبوسى وجماعة ﴿ قوله ﴾ واما التابعى اه اتفقوا على ان التابعى اذا يبلغ درجة الفتوى فى زمن الصحابة ولم يزاحمهم فيها كان مثل سائر ائمة الفتوى لا يصح تقليده وان كان ممن زاحمهم كعلقمة ومسروق وشريح القاضى والشعبى والنخعى والحسن وابن المسيب فعن ابى حنيفة فى ظاهر المذهب لا يقلدون هم رجال ونحن رجال وفى رواية النوادر انهم لما زاحموهم فى الفتوى وسوغوا لهم الاجتهاد صاروا مثلهم بتسليمهم فيقلدون فى ارائهم ﴿ قوله ﴾ كشريح خالف عليا آه روى انه تحاكم الى شريح فى درعه وقال درعى عرفتها مع هذا اليهودى فقال شريح لليهودى ما تقول قال درعى وفى يدى فطلب شاهدين من على رضى الله عنه فدعا قنبرا وابنه الحسن فشهدا له فقال شريح اما شهادة مولاك فقد اجزتها لك واما شهادة ابنك فلا اجيزها لك وكان راى على رضى الله عنه جواز شهادة الابن لابيه فسلم الدرع فقال اليهودى امير المؤمنين مشى معى الى قاضيه فقضى عليه فرضى به صدقت والله انها لدرعك ثم اسلم فقال على رضى الله عنه هذا الدرع وهذا الفرس لك فكان معه حتى قتل يوم صفين وقال ابن الهمام تسويغ الاجتهاد والمزاحمة فى الفتوى ومخالفة شريح ومسروق عليا وابن عباس لا يوجب وجوب التقليد ولا يفيد الارتفاع الى رتبة الصحابى الذى هو المقصود ولا يستلزم المناط من احتمال السماع ومشاهدة الحادثة وجعل شمس الائمة السرخسى الخلاف فى الباب ليس الا فى انه هل يعتد به فى اجماع الصحابة فلا ينعقد دونه او لا يعتد به فينعقد ولم يعتبر رواية النوادر وقال لا خلاف فى ان قول التابعى ليس بحجة على وجه يترك به القياس ﴿ قوله ﴾ ويلحق بالكتاب العلم والخاص ونحوهما من احوال اللفظ ونظم الكتاب لما كان محفوظا متواترا الحق تلك المباحث به وذكر فى عقيبه واما البيان فلما كان شاملا للقول والفعل كان المناسب

باب البيان

ان يوخروعما يشملها من الكتاب والسنة وهو على مااختاره المصنف خمسة اقسام
بيان ضرورة يقع بالسكوت ضد النطق وبيان تبديل هو النسخ وبيان تقرير كالتاكيد
وبيان تفسير بازالة الخفاء منه كايضاح المراد من المشترك والمجمل وبيان تغيير
كالاستثناء واضافته الى الاول من قبيل اضافة الشيء الى سببه اى بيان يحصل بها
وفي البواقي من قبيل اضافة العام الى الخاص كعلم الفقه و شجر الاراك ﴿ قوله ﴾
كالاستثناء قد جعل القاضي ابو زيد وشمس الائمة السرخسي الاستثناء بيان تغيير
والتعليق بيان تبديل ولم يجعلا النسخ من اقسام البيان والمصنف تابع فخر
الاسلام في اعتبار كونه اظهار الحكم الشرعي قيل عليه ان اريد بالبيان مجرد اظهار
المقصود فالنسخ والنصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء بيان وان اريد اظهار ما
هو المراد من كلام سابق فكلا واجيب بان المراد اظهار المراد او انتهائه او رفع احتمال
عنه بسمعي متلو او مروى عن ما ادي به المعنى فيدخل فيه بيان التغيير والتقرير
والتبديل والتفسير والضرورة ويخرج النصوص الواردة ببيان الاحكام ابتداء
وقال الفناري شرطه محل موصوف بالاجمال والاشتراك والخفاء والجهل محققا كما في
الانتهاء او مقدرا كما في الابتداء اى واما شرط سبق كلام له تعلق به في الجملة كما ظن .
فليس بمشهور ﴿ قوله ﴾ فلا يجوز التخصيص بخبر الواحد عندنا اى عند
حنفية العراق ومن تابعهم كابي زيد الدبوسي القاضي وشمس الائمة وفخر الاسلام
وغيرهم من مشايخ خراسان وماوراء النهر لما ثبت من قطعية دلالة العام في محله
ثبوتا لامرد له بل عام الكتاب ارجح من خبر الواحد عند من يقول بظنيته من
مشايخنا فلا يجوز تخصيصه ايضا به وما عرف من تخصيص اصحاب رسول الله
عموميات الكتاب بخبر الواحد كما خص ابوبكر الصديق قوله تعالى يوصيكم الله في
اولادكم الاية بما سمعه من النبي عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نرث ولا نورث وما
تركناه صدقة لكونه قطعيا عنده بسماعه من النبي صلى الله عليه وسلم شفاها ومن
بعده باجماع مستند اليه منعقد عليه او غير ذلك وما قيل المخصص الاول يجب مقارنته
والاجماع ليس كذلك مندفع لانه في المخصص الواقعي والاجماع او المعارض في
الحقيقة دليل لذلك كما قد سلف ﴿ قوله ﴾ اتفاقا بيننا وبين الشافعي وعامة

الفقهاء

الفقهاء و الافقى الكشف قد نقل خلاف الجبائيين وعبد الجبار والظاهرية و الحنابلة وابى اسحاق المروزى و ابى بكر الصيرفى والقاضى ابى حامد من الشافعية فى تاخير بيان التفسير الى وقت الحاجة وعزو ذلك الى بعض الحنفية غير صحيحة نبه عليه فخر الاسلام فى اصوله ﴿ قوله ﴾ كلام واحد اوجب الحكم اه على معنى ان الاطلاق يفهم على تقدير عدم المغير فبعد ذكره يغير المراد الذى كان يفهم السامع على تقدير عدم المغير قيل عليه يلزم عليه ان يكون جميع متعلقات الفعل من قبيل بيان التغيير واجيب بانه كان اولا للايجاب وصار بعد البيان تصرف يمين واورد عليه بانه انما يصح فى بعض صور الشرط ورد ﴿ قوله ﴾ واختلف فى آه قيل ذكر المستقل ليس للتقييد لان التخصيص بالكلام لا يكون الا بالمستقل قلت انما ذلك على مذهب الحنفية دون الشافعية و اسناد الخلاف الى الطائفتين جميعا ﴿ قوله ﴾ وعندنا لا بل يكون آه يعنى ان الخلاف فى الحقيقة فى ان قصر العام على بعض ما تناوله بكلام متراخ عنه تخصيص كما هو مذهب الشافعى حتى يصير فى الباقى ظنيا او لا بل هو نسخ فيما تناوله كما هو مذهبنا معاشر الحنفية حتى يكون العام باقيا على قطعيته بناء على تمكن الشبهة فى دلالة المخصوص بالبعض بخلاف النسخ اذ لا فتور فى دلالة المنسوخ على ما تناوله هذا فسقط ما قيل ان اشتراط الاستقلال والمقارنة فى التخصيص مجرد اصطلاح مع ان العمدة فى التخصيص عند الجمهور انما هى الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل البعض على انه لا يستمر لهم الجرى على هذا الاصطلاح لتصريحهم بان العام اذا خص منه البعض صار ظنيا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس لكون كل منهما غير مقارن ولا يخفى ان التخصيص بكلام مستقل مقارن فى غاية الندرة وذلك لانه لولا الاستقلال لتوقف اول الكلام على آخره فى الدلالة لوجود المغير فلا ينعقد الكلام الا على دلالة العام على المقصود فلا يتطرق اليها الوهن بالقصر فلا يصير العام ظنيا ولولا المقارنة لدامت الدلالة على الشمول فان القاصر الذى هو الناسخ انما يدل على انتهاء الحكم المدلول للعام فى بعض متناولاته من غير اختلال فى دلالته عليها واما اذا كان مستقلا مقارنا فبالنظر الى ظاهر حال العام دلالته

شاملة لجميع متناولاته ولكن المستقل المقارن يدل على انها غير شاملة للبعض فيتطرق الشبهة فى الباقى ويختل الاعتماد فيصير ظنيا فى الباقى فدونك بهذا التحقيق لعلك لاتجده فى غير هذا التعليق ثم اشتراط ائمتنا الحنفية المقارنة فى المخصص انما هو فيما هو مخصص فى نفس الامر والواقع واما التخصيص بخبر الواحد والقياس فهو فى الحقيقة جمع بين المتعارضين المتعادلين من الدليل ويكون ذلك دليلا لوجود المخصص فيما لم يظهر وجوده كالآيتين المتواردتين فى عدة الحامل المتوفى عنها زوجها والمعترض فى غفلة من هذا ونذرة ماهو خلاف الاصل هى الاصل على ان المجهول التاريخ محمول على المقارنة ﴿ قوله ﴾ والاهل لم يكن اه غيران سوال نوح عليه السلام كان على الظاهر الذى عنده انه على دينه لانه كان يظهر الوفاق ويضمر النفاق والا فلا يتصور سواله بعد النهى عنه بقوله ولا تخاطبنى فى الذين ظلموا ثم اطاعه الله بقوله ليس من اهلك ﴿ قوله ﴾ لم يتناول عيسى آه لان الخطاب لاهل مكة ولم يكن فيهم من يعبده او الملائكة ولان ما لما لا يعقل الا ان القوم كانوا اهل تعنت فشنع فى البيان ﴿ قوله ﴾ وعنده بيان تفسير اه قيل عليه ان قول المحققين من اصحابه ان الاستثناء تغيير بخلاف التخصيص بالمستقل وغيره من المخصصات وذلك لان المراد فى الاستثناء مجموع الافراد لكن لا يتعلق الحكم الا بعد اخراج البعض وسائر انواع التخصيص ليس كذلك بل هو بيان ودلالة على ان المراد البعض وانت خبير بانه يرده ما سياتى من ان مذهب الشافعى فى قوله على عشرة الا ثلثة ان العشرة مجاز عن السبعة والا ثلاثة قرينة ولان كون العام ظنى الدلالة محتملا للكل والبعض عند الشافعى واصحابه يوجب ان يكون كل من الاستثناء والتخصيص بيان تفسير عندهم ﴿ قوله ﴾ لان الاستثناء الحقيقى هو آه اى صيغته واما لفظه فحقيقة فى القسمين وثمرة الخلاف ان الاستثناء الواقع فى الادلة الشرعية يجب حمله على المتصل بدون قرينة ولا يصرف عنه الى المنقطع الا بدليل واما لفظ الاستثناء فلا يتعلق به الغرض الاصولى لكن المصنف جعل اطلاق الاستثناء على المنقطع على طريق المجاز ايضا ﴿ قوله ﴾ وحقيقة الاخراج آه قيل عليه تعريفات الادبا مشحونة بالمجاز

ورد بان المجاز وان كان شايعا فى كلام الادبا لكن يجب الاحتراز عنه فى التعاريف
ولو سلم فلا كلام فى اولوية الحقيقة لا يقال الخروج والدخول ههنا كلاهما على المجاز
لانهما الحركة الى الخارج او الداخل لانا نقول صارا حقيقتين عرفتين فى تناول
اللفظ وعدمه ولو سلم ففى تعريف المصنف ارتكاب مجاز واحد وفى تعريف
الجمهور ارتكاب مجازين ﴿ قوله ﴾ سائر التخصيصات اى بالمعنى اللغوى
بمعنى العام على بعض متناولاته سواء كان بمستقل او مقارن اولا ﴿ قوله ﴾
ان الاستثناء لا يثبت آه قال السيد الشريف منشأ اختلافهم هو ان وضع الالفاظ
للامور الذهنية او الخارجية فذهب الشافعى الى الثانى وعلماؤنا الى الاول ولو لما
لم يتصور واسطة بين النفى والاثبات فى الامور الخارجية لزم القول بان الا
ستثناء من النفى اثبات وبالعكس وعندنا لما كان بين الامور الذهنية والخارجية
واسطة بالضرورة لزم القول بالاول انتهى كلامه وقال المحقق الهروى ذهب
اكثر المحققين كالشيخ الرئيس ابى على بن سيناء وابى نصر الفارابى وغيرهما
الى ان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية واكثر المتاخرين الى انها موضوعة للا
عيان الخارجية ولا يخفى ان هذا القول ظاهر البطلان لان كثيرا من معانى الا
لفاظ ليس موجودا فى الخارج وليس فى وضع الالفاظ تفاوت وان الموضوع له
يجب ان يكون معلوما بالذات والعين الخارجى معلوم بالعرض والا لانتفى
العلم بانتفائه وقال المراد بالصورة الذهنية ههنا نفس الشيء من حيث هو
هو سواء كان حاصلا فى الذهن بنفسه او بوجه ما انتهى كلامه وقال بعض
الافاضل من اصحابنا كون الالفاظ موضوعة للصور الذهنية يوجب ان
يكون وضع المركبات الاسنادية للقضايا المعقولة والاحكام الذهنية
التى فى مرتبة الحكاية وظرف الملاحظة فلا يلزم من اخراج زيد من الحكم بالجيئة
على القوم انتفاء الجيئة عنه وعدم اتصافه بها فى نفس الامر وحاق الواقع الذى هو
مرتبة المحكى عنه اذ عدم الحكم بالثبوت لا يستلزم الحكم بالنفى ولا الانتفاء فى نفس
الامر فبقى شان زيد مسكوتا عنه نفيا او اثباتا واما اذا كانت المركبات الاسنادية
موضوعة بازاء ما هو المحكى عنه ومطابق الحكم ومصداق الحمل فى ظرف الواقع وحاق

نفس الامر الذى هو مرتبة المحكى عنه فالثبوت والانتفاء فى مرتبة المحكى عنه
نقيضان لا يرتفعان معا فاخراج زيد مثلا فى مرتبة المحكى عنه عن القوم يبلن لانتفاء
الجيئة عنه بالضرورة وقال بعضهم ليس المراد من كون النسبة خارجية ان تكون
موجودة فى الخارج لعدم وجودها فيه ولا كون الخارج ظرفا لنفسها دون وجودها
لانه مما يمتنع فرضه اذ الوجود ليس الا نفس الموجودية المصدرية اى صيرورة الشى
ووقوعه فى ظرف ما بل المراد منها كون الموضوع فى نفسه وفى حد ذاته بحيث يصح
عنه الحكاية بالمحمول فمفاد قولنا جاءنى القوم ليس الا كون القوم بحيث يصح عنهم
الحكاية بالمجى فاذا استثنى منهم زيد فلا محالة يفيد الاستثناء عدم كون زيد
بحيث يصح عنه الحكاية بالمجىء فيلزم على هذا القول ان يكون فى الاستثناء حكم بمعنى
مصداق القضية واما اذا كانت موضوعة للنسبة الذهنية فلا يلزم ان يكون فى
الاستثناء حكم بل يكاد ان لا يصح وبيانه انه على هذا التقدير يكون مدلول المركب
الاسنادى نفس النسبة الحاكية عن الواقع فاذا قيل جاءنى القوم لا يستفاد منه الا حصول
نسبة المجىء الى القوم فى ذهن المتكلم فاذا استثنى منه زيد لا يستفاد منه حصول
النسبة السلبية فى ذهن المتكلم فى حق زيد لجواز ان لا يحصل شيىء من النسبتين
فى ذهن المتكلم فى حق زيد بل على هذا القول لا يمكن افادة الاستثناء الحكم مطلقا
سواء اريد به نفس النسبة الحاكية او مصداقها اما الثانى فلان افادة الاستثناء اياه انما
كان باعتبار وضع المركب الاسنادى له واما الاول فلان ما يفيد النسبة الحاكية فليس
الا الهيئة التركيبية الحملية والشرطية والامر ما بعدها ليست هيئة تركيبية لا حملية
ولا شرطية واما ابتناء ما هو المشهور عن الحنفية من ان الاستثناء من الاثبات نفى
دون العكس على كون رفع النسبة الايجابية بعينه نسبة سلبية فتوجيهه على فهمى
القاصر ان المركب الاسنادى على هذا القول موضوع للنسبة الخارجية فمعنى قولنا
جاءنى القوم كون القوم بحيث يصح عنه الحكاية بالمجىء فاذا استثنى منه زيد
يستفاد لا محالة عدم كونه بتلك الحيثية فيفيد الاستثناء من الاثبات الحكم بالنفى
لكن هذا انما يتصور اذا كان رفع النسبة الايجابية بعينه نسبة سلبية اما اذا لم يكن
كذلك بان يكون النسبة السلبية عبارة عن سلب وقوع النسبة التقييدية كما هو

مذهب

مذهب متاخرى الميزانيين حيث صرحوا باشتراك النسبة التقييدية بين الايجاب
والسلب والفرق بينهما باعتبار النسبة التامة الخبرية فلا يفيد الاستثناء عن الايجاب
الحكم اذا فادته على المشهور انما كان باعتبار افادة الامع مابعدها رفع الحكم الايجابي
فى حق زيد ورفع الحكم الايجابي على هذا المذهب لايكون نسبة سلبية بعينها مطلقا
اذ فى الحكم الايجابي يعتبر النسبتان التامة والتقييدية فرفع الحكم الايجابي
يتصور على ثلاثة اوجه برفع التامة فقط ورفع التقييدية فقط ورفع المجموع
وفى النسبة السلبية لابد من التقييدية وسلب كونها واقعة فاذا كان رفع الحكم
الايجابي برفع التامة فقط ففى هذه الصورة يفيد الاستثناء من الاثبات الحكم بالنفى
اذ ح يكون رفع الحكم الايجابي بعينه نسبة سلبية واما اذا كان على الوجهين الاخيرين
فلا يفيد الاستثناء من الاثبات النفى لعدم الاتحاد بين رفع الحكم الايجابي على
هذين الوجهين وبين النسبة السلبية هذا ماحصل لى فى هذا المقام مع تشتت
خاطرى بسبب حوادث شتى وعدم تيسر المراجعة الى الكتب وقصور فهمى
وفساد قريحتى بتتبع عديل ايضا والاولى على النقيض واغترارى بامضاء
الاعدام الخيالية ❁ قوله ❁ اطلق العشرة الاحتمالات اربعة والمذاهب ثلاثة
حاصل الاول ان العشرة مجاز عن السبعة والثلاثة قرينة وحاصل الثانى ان العشرة
تناولت ثم اخرج منها اى منع من الدخول فى الحكم ثلاثة واسند الى العشرة المخرج
منها الثلاثة فوقع الاسناد الى سبعة وحاصل الثالث ان مجموع عشرة الاثلاثة موضوع
بازاء سبعة حتى صار له اسمان مفرد ومركب ❁ قوله ❁ يمنع الحكم بطريق آه
قال فى الميزان الصحيح انه لاخلاف بين اهل الديانة انه بطريق البيان لابطريق
المعارضة لانه خلاف اجماع اهل اللغة فانهم قالوا الاستثنا اخراج ما يتكلم به وانه
تكلم بالباقى بعد الثنيا والمعارضة يكون بين الحكمين المتفاوتين مع بقاء الكلام
❁ قوله ❁ لايقع عليه آه اى لايطلق عليها لاحقيقة ولامجازا
❁ قوله ❁ وهذا الكلام نص آه قيل عليه بل لايدل عليه اصلا لانه يبطل المذهب
الثانى ايضا ورد بان فى المذهب الثانى المراد بالالف حقيقته غايته ان الاسناد اليها
بعد اخراج المائة عنها ❁ قوله ❁ وحجته هذه الحجج الثلاثة اوردها فخر الاسلام
من قبل الشافعى فى ان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة دون البيان ولما فهم

المصنف ان هذا القول هو المذهب الاول جعلها حجاعليه ﴿ قوله ﴾ فاما اعدام آه يرد عليه ان هذا ليس بلازم من جعله فى حكم المسكوت عنه وانما اللازم منه عدم التكلم فى المستثنى بحكم مخالف لحكم الصدر لفظا وتقديرا وقيل ايضا ان هذه الحجة لاتدل على نفى المذهب الثالث اذ ليس فيه اعدام المتكلم بل قول بان عشرة الاثلاثة اسم للسبعة فليس فيه الا العدول عن التكلم بالاخصر الى التكلم بالاطول اجيب عنه بانه جعل التكلم بالعشرة كلا تكلم اذ لو افادت معناها لزم الاخراج او المعارضة وحيث لم يفد صاركانه لم يتكلم به ﴿ قوله ﴾ الاستثناء من المتناول آه قيل عليه المستثنى منه هو اللفظ باعتبار مايتناوله بحسب الاستعمال وقصد المتكلم لا بحسب الوضع للقطع بانه لا يصح استثناء بعض الافراد الحقيقى عن اللفظ المستعمل فى معناه المجازى استثناء متصلا مثل جعلوا الاصابع فى اذانهم الا اصولها بان يراد بالاصابع الانامل ويخرج منها الاصول بناء على انه استثناء متصل وماذكره المصنف من هذا القبيل لانه اريد بالجارية نصفها مجازا او اخرج النصف منها باعتبار انها تتناول الكل بحسب الوضع على انه غير اعتراض ابن الحاجب هربا عن اشكال الضمير وتقريره ان من قال اشتريت الجارية الا نصفها لم يرد بها نصفها والا لزم استثناء نصفها من نصفها والتسلسل لان استثناء النصف من الجارية يقتضى ان يراد بها النصف واخراج النصف من النصف يقتضى ان يراد بها الربع وهكذا وايضا الضمير يعود الى الجارية بكمالها لا الى نصفها مع القطع بان مدلول الجارية وضميرها واحد وعلى ماذكره المصنف يلزم ان يراد بالجارية معناها المجازى وبضميرها معناها الحقيقى على عكس ماهو المشهور فى صنعة الاستخدام قال السيد الشريف قدس سره ردا عليه بان القائل بان المستثنى منه مستعمل فى الباقى مجازا والاستثناء قرينة كيف يسلم رجوع الاستثناء الى مايتناوله اللفظ بحسب الاستعمال وقصد المتكلم واما قوله للقطع آه ففيه ان قوله فى اذانهم لما دل على ان المراد بالاصابع هو الانامل يكون معنى قوله الا اصولها لغوا اذ شرط المتصل ان يكون بحيث لولاه لفهم دخول مابعده فيما قبله اما لو قيل جعلوا الاصابع فى الماء الا اصولها كان صحيحا واقعا على ماهو شرط

الاستثناء وكذا الواخر فى اذانهم وقال العلامة الفنارى ان الاستثناء من حيث التناول لولا القرينة فالمفهوم قبلها هو الكل لا من حيث ارادة المعنى المجازى فانها بعد الاخراج وتمام القرينة لا قبلها فالذى اطلق مجازا على نصف الجارية هو الجارية المقيدة لا المطلقة كاشتريت جارية نصفها للغير فما لم يتم التقييد لقيام القرينة يكون الملاحظة للمعانى الوضعية فلا يرجع الضمير الى كمال الجارية ويتحقق ان الاستثناء اخراج بعض من كل كما اجمع عليه وان العشرة نصف من مدلوله وان فيه رعاية وضع الاخراج والمخرج عنه وليس مثل جعلوا الاصابع فى اذانهم الا صولها الا ان الاستثناء وارجاع الضمير بعد تمام القرينة ولا شك انه لا فرق بين الا النصف والا نصفها بحسب المعنى لان الالف واللام عوض عن الضمير فيدل على ما يدل عليه ﴿ قوله ﴾ كما لا تجوز بالشخص وما قيل المجاز باعتبار اطلاق اسم الكل على البعض شايع حتى يجرى فى الاعلام بان يطلق زيد ويراد بعض اجزائه ممنوع على ان العدد لا يتركب من الاعداد التى تحتها بل من الاحاد التى هو مبلغها على ما تقرر فى مقره وثبت فى محله ﴿ قوله ﴾ ولو صحت فالاصل آه قيل عليه ان هذا دليل مستقل على نفى المذهب الاول وفى جعلها جوابا عن الحجة الاولى تكلف ورد بانه جواب بطريق المعارضة فهو دليل مستقل لان حكم كل معارضة كذلك فلا تكلف فيه ولا بعد ﴿ قوله ﴾ مجاز وذلك لانهم اجمعوا على انه استخراج وتكلم بالباقى بعد الثنيا فلا بد من الجمع بين الاجماعين بحمل الاول على المجاز وما قيل ان الاجماع الثانى ممنوع ساقط لما صرح به الثقات كفخر الاسلام وصاحب الكشاف والمغنى والنسفى وقال فى اللباب اجمع اهل العربية على ان الاستثناء اخراج بعض عن كل ﴿ قوله ﴾ المستثنى غير آه قيل عليه ابن الحاجب وغيره من القائلين بالمذهب الثانى على ان الاستثناء من النفى اثبات وبالعكس بمعنى انه اخرجت من العشرة ثلاثة ثم حكم على العشرة المخرج عنها الثلاثة بالثبوت وعليها بالنفى ورد بانه مراد المصنف على الحقيقة اى لا يصح الحكم حقيقة وذلك لا ينافى اثباته مجازا كما ذهب اليه القائلون به هذا ﴿ قوله ﴾ ووجه المجاز وقال القاضى ابو زيد اطلاقا على ظاهر الحال

لانك اذا قلت لفلان على الف الا عشرة لم يجب العشرة كما لو نفيناو لكن عدم الوجوب على المقر ليس بنص ناف للوجوب عليه بل لعدم دليل الوجوب عليه ﴿ قوله ﴾ فصار كقوله آه قيل عليه هذا فى غاية الفساد للقطع بان مثل قولنا اكرمت رجلا عالما لا يدل على اكرام كل عالم وكون الوصف علة تامة للحكم بحيث لا يحتاج الى شيئ اخر غير مسلم فى شيئ من الصور فضلا عن جميع الصور و القول بعموم النكرة الموصوفة مما قد قدح فيه كثير من العلماء الحنفية فضلا عن القائلين بان الاستثناء من النفى اثبات وبالعكس ولا نزاع لاحد فى ان من حلف لا كرمن رجلا عالما بر باكرام عالم واحد وامامن حلف لا اجالس الا رجلا عالما فانه لا يحنث بمجالسة عالمين او اكثر بناء على ان الوصف قرينة على ان المستثنى هو النوع لا الفرد بخلاف مالو قال الا رجلا على ان القائلين بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون فى العموم الاستغراق وهذه اربعة اعتراضات فى القدح على مذهب الحنفية رحمهم الله قال العلامة الفنارى النكرة الموصوفة فى سياق الاثبات الواقعة بمعنى النفى اذا وصفت بها النوع تعم نحو لا اجالس الا رجلا عالما حيث يشمل اباحة مجالسة كل عالم فلا يحنث بمجالسة اى فرد واحد فصاعدا بخلاف اكرمت رجلا عالما اذ لا نفى وما كتبت بالقلم اذ لا نكرة وعدم النزاع فى صورة اليمين لان الايمان على العرف وليس الكلام فيه على ان عدم العموم غير مسلم للقطع بصحة الاستثناء فى قولنا لا كرمن رجلا عالما الا فلانا ففيه دلالة على انه فيه عموم ولو على سبيل البدل ولو سلم فالتخلف لمانع لا يقدح فى الاصل الكلى وقدح العلماء الحنفية فى عموم النكرة الموصوفة وكون الوصف علة تامة للحكم فى حيز المنع ومنع علية الوصف فى نحو قوله تعالى ولعبد مؤ من خير من مشرك وقول معروف خير من صدقة يتبعها اذى وقولك اذا رايت لى عبدا آبقا فردو كلبا كلبا فاقتله صريح المكابرة لظهور ان الايمان هو العلة التامة لخيرية العبد المو ءمن من المشرك ولا يتصور فيه النزاع من احد ودليل من يقول بعموم النكرة يدل على ان العموم الثابت عموم الاستغراق غير انه ان كان عموم الجواز فالاستغراق جوازى وان كان عموم الوجوب فهو وجوبى اعلم ان النكرة اذا كانت غير موصوفة فالاستثناء باسم الشخص فيتناول واحدا وان

كانت

كانت موصوفة فالاستثناء بصفة النوع لصيرورته مستثنى فلو حلف لا اجالس الا رجلا
يحنث بمجالسة رجلين ولو حلف لا اجالس الا رجلا عالما لم يحنث بمجالسة عالمين
واكثر ولا يجوز ان يراد فى الاولى لا اجالس الرجال الا رجالا ولا انسانا لان المقدر
يجب ان يكون من جنس المستثنى بقدر ما يصح الاستثناء ثم الحكم فى النكرة الموصوفة
متعلق بالصفة دون الذات لسقوط اعتبار الذات بدون الصفة فصيرورتها معتبرة
بوجود الصفة فكانت هى المعتبرة والمقصود بالذكر دون الذات فاعتبر تعميمها
دون الذات الا يرى ان من قال اذا رايت لى عبدا ابقا فرده لا يفهم منه الا العموم
لان المقصود فى مثل هذا الموضع الصفة المقرونة باسم الذات فهى تعم فعمت
النكرة بتعميمها الا اذا نص على اعتبار التوحيد بان قرن به لفظ الواحد لان التعميم
كان لضرب دلالة وهى ساقطة الاعتبار مع النص ولكن هذا فيما اذا كان المذكور
نكرة لا يتعين عند المتكلم والسامع الا عند وجود الصفة فاما اذا كانت الذات
متعينة عند المتكلم لعهد وقع له به من مشاهدة سابقة له على التكلم غير انها نكرة عند
السامع لعدم المشاهدة فان النكرة ههنا لا تعم بعموم الصفة كما اذا قال رايت فى
موضع كذا رجلا كوفيا لان هذا الرجل المذكور تعين ذاته عنده بالعهد السابق
فلم يكن صيرورة الذات معتبرة متعلقة بوجود الصفة فلم يصر الاسم المنكر تابعا
لها فى الاعتبار فلم يتعمم بل بقى متوحدا هكذا حققه المحققون ﴿ قوله ﴾ وايضا
صدر دليل اخر على ان فى مثل لا صلوة الا بطهور لا يجوز ان يكون الاستثناء اثباتا
من النفى قيل عليه الموضوع فى صدر الكلام نكرة وانما جاء عمومها من ضرورة
وقوعها فى سياق النفى ففى جانب الاستثناء يوجد ذلك الموضوع ايضا ولا تعم
لكونه فى الاثبات فيكون المعنى لا صلوة جائزة الا فى حال الاقتران بالطهور فلان فيها
ينتفى هذا الحكم ويثبت نقيضه وهو جواز شى من الصلوة اذ نقيض السلب الكلى
ايجاب جزئى كما فى ما جائنى احد الا راكبا ورد بان الحكم المثبت على الحالة المستثناة
بعينه هو المنفى فى صدر الكلام فالمعنى لا صلوة جائزة فى حال من الاحوال الا فى حال اقترانها
بالطهور فيكون المعنى ان كل صلوة على تلك الحالة فهى جائزة كما فى قولك ما جائنى القوم
الا راكبين بمعنى جاؤ راكبين على ان الاستثناء يثبت نقيض الحكم لا نقيض القضية

ونقيض الحكم بان يكون النفي اثباتا والاثبات نفيا ماصل ولم يقل احد بانه يجعل الكلي
جزئيا ولو يوثر في تغيير الكمية الا اذا كان استثناء البعض من الكل وما نحن فيه ليس
كذلك لانه متعلق بالحال فلا يرد ما قيل انه يفيد ثبوتها مع الطهور في الجملة وذلك اذا
تحقق سائر شرايطها على ان ذلك لا يكون اثباتا بل متردد ابينه وبين النفي وما قالوا
انه منقطع فلا اخراج فيه بل فيه حكم اخر وبانه محمول على المبالغة كانه لا شرط للصحة غيرها
وبان الحكم مطرد فان كل صلوة بطهور صلوة حاصلة قطعا وبان البطلان لمعارضة قاطع
دل على اشتراط امر اخر لا يضر فانه مخصص مدفوع بان الاستثناء الفرغ متصل وبان
الحمل على المبالغة خلاف الظاهر سيما في احكام الشرع وبان الحكم في الصلوة الشرعية
غير مطرد والحسي غير مراد يدل عليه الاستثناء وبان ورود الشرع ابتداء بصحة
كل صلوة ملتصقة بالطهور غير متصور ﴿ قوله ﴾ يجيء في باب آه دليل آخر
على لزوم العموم في مثل المثال المذكور لما تقرر ان من مراتب اثبات العلة
بطريق الايماء ان يفرق بين حكمين بوصفين بطريق الاستثناء كما في قوله تعالى
فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فان العفو علة سقوط المفروض فلو كان الاستثناء
اثباتا لكان الاقتران بالطهور علة الجواز كما ان الخلو علة عدم الجواز وقيل عليه هذا
طريق ظني قد عارضه الادلة القاطعة على ان مجرد الطهور ليس علة للجواز
بل يفتقر الى اشياء اخر ولو ثبت فلا يضر لجواز انتفاء الحكم لعدم شرط او وجود
مانع فمن اين يلزم جواز كل صلوة بطهور ورد بان قاعدة ان الاستثناء من النفي
اثبات وبالعكس ظنية وليس رفض الاولى باولى من رفض هذه ثم القاعدة ناطقة
بعلية مجرد الطهور وعدم توقف الحصول على شرط اخر على ان ما هو عديم الشرط
ومتحقق المانع صلوة فيلزم ان يكون ثابتة ﴿ قوله ﴾ وهو اقوى دليل قيل عليه
لا دلالة له على المدعى مع احتمال الانقطاع وكون الاصل في الاستثناء هو الاتصال
لا يفيد لجواز ان يعدل عن الاصل بقرينة عدم ظهور ما يصلح استثناء عنه قال
السيد الشريف هذا مكابرة لكون الاستثناء ظاهرا في الاتصال كيف والاستثناء
المنقطع مجاز وقوله بقرينة عدم ظهور ما يصلح استثناء لا يقتضي الانقطاع لان
المفرغ متصل مع عدم ظهور ما يصلح استثناء منه وبالجملة الاحتمال المنافي لدلالة

الدليل

الدليل الاحتمال الناشي عن دليل لا الاحتمال المجرد ❁ قوله ❁ فلان معظم الكفار آه وقد يقال ان افادتها الاثبات بالعرف الشرعي الطارى لا اللغوى والكلام فيه ❁ قوله ❁ ثم يلزم منه وجوده تعالى اشارة اعترض عليه بان هذا اعتراف بمذهب الخصم لانه لايدعى انه بطريق العبارة وانها مسوقة لاجله وان هذا يقتضى ان لايصير النافى للصانع مؤمنا بهذه الكلمة أجيب عنه بان المذكور بالاشارة لازم للمنطوق ولو كان حاصلا لكان مطردا وقد انتفى فى مثل لاصلوة الا بطهور كما قد سلف وبان هذه الكلمة صارت موضوعة للتوحيد فى عرف الشارع بغلبة الاستعمال بل الايمان حيث قال النبى عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله ❁ قوله ❁ انه لم يعهد حاصله انه خارج عن قانونها من حيث التركب من الثلاثة ومن حيث وقوع الاعراب فى وسطه وانها لم يتعرض لما اورده ابن الحاجب بانا قاطعون بان كلا من المستثنى والمستثنى منه وحرف الاستثناء مستعمل فى معناه الافرادى وانه يلزم عود الضمير فى مثل اشتريت الجارية الا نصفها الى جزء الاسم وان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء اخراج بعض عن كل ولا يتحقق هذا على مذهبكم لانه يندفع بما ذكره فى الجواب عن هذا ❁ قوله ❁ اذ ليس المراد منه قيل عليه هذا الحل ليس بمستقيم لان المقصود دفع التناقض المتوهم فى الاستثناء حيث اسند الحكم الى الكل واخرج البعض فالقول بكون المركب موضوعا للباقى وضعا كليا ليس مما يخفى على احد او يقع فيه اختلاف او يصلح ان يكون مقابلا للمذهبين الاولين لكنه لايفى بالمقصود لان المفردات حينئذ مستعملة فى معانيها الافرادية فاما ان يراد بالعشرة فى قولنا له على عشرة الا ثلثة هو عشرة افراد ويحكم باثباتها وهو التناقض او يراد سبعة افراد وهو المذهب الثانى فمجرد القول بان المجموع موضوع للسبعة بالنوع ظن وان الظن لا يغنى من الحق شيئا لو رد بان التناقض مندفع بما ذكر فى بيان المذاهب الثلاثة بما اعتبر فى كل منها لحقه ان يعتبر وانما الكلام فى كون ذلك على مذاق اللغة العربية ام لا ومقتضى البيان ان هذا ليس بخارج عن القانون الجارى فى لغة العرب وذلك لان العشرة التى اخرجت منها ثلاثة لاشك فى انها عشرة لان العشرة عشرة سواء اطلقتها او قيدتها فاما ان

ينقلب هذا التركيب عن معناه الحقيقي الذي هو العشرة المخرجة منها ثلاثة
ويستعمل العشرة منها في السبعة مجازا فهو المذهب الاول واما ان يستعمل في معناه
الحقيقي لكن لا على ان يكون مقصودا اصليا بل ليكون ذريعة الى خصوصية السبعة
كان السبعة تفهم من نفس التركيب كما في الكنايات فحينئذ يكون اسما للسبعة لا على
انه موضع وضعا واحدا بل على انه يعبر عنها بلازم مركب فهو المذهب الثالث فان
الشيء قد يعدل عن اسمه الخاص الموضوع له ويعبر عنه بمركب يدل على بعض لوازمه
كما في قول الشاعر * شعر * بنت سبع واربع وثلاث * هي حب القيم المشتاق * يعني
بنت اربع عشرة وهذا هو المراد مما ذكره المصنف رحمه الله وبه يندفع كل ما اورده ابن
الحاجب وغيره في رد المذهب الثالث * قوله * مع انه في حيز المنع قيل
جوابه الاستقراء ونقل ائمة اللغة واما النقض بمثل شاب قرناها فمدفوع بما ذكره
في الكشاف جوابا عما قيل انه لم يعهد التسمية بثلاثة اسماء فصاعدا فكيف يكون
الكلمات المتهجي بها اسماء للسور وذلك انه قال التسمية بثلاثة اسماء فصاعدا
بجعلها اسما واحدا على طريقة حضرموت مستنكرة لعمري وخروج عن كلام
العرب واما غير مركبة منثورة نثر اسماء العدد فلا استنكار فيها لانها من
باب التسمية بما حقه ان يحكى حكاية كما سموا تأبط شرا وبرق نحره وشاب
قرناها وكما لو سمي بزيد منطلق وبيت من الشعر ولا خفاء في ان مثل عشرة
الا ثلثة ليس محكيا بل معربا بحسب العوامل فيكون على طريقة حضرموت
اي من غير ملاحظة الحالة الاصلية من الاعراب فيلزم المحذور ورد بانه انما
يلزم ذلك لو وضع هذه الكلمات وضعا واحدا وقد عرفت ان الامر ليس كذلك
على ان اعتراض المصنف على ظاهر عبارتهم فان المفهوم منها عدم تركب
الاسم من ثلاثة اصلا سواء كان محكيا او غيره وليس في عبارتهم ما يدل على التقييد
ولا يندفع المنع والنقض بالاستقراء ولا بالنقل عن الائمة ولا بما ذكره صاحب
الكشاف * قوله * وايضا قيل عليه هذا في غاية الفساد لان ابن الحاجب
قد احترز عنه بقوله ولا يعرب الجزء الاول وهو غير مضاف ولا ادري كيف خفي
هذا على المصنف رحمه الله ورد بان مدار كلامه انه اذا جاز اعراب الجزء الاول

في

فى الموضوع الشخصى عند الاضافة ولم يحك حكاية فما المانع من اجرا
اعراب الجزء الاول من الاجزا الثلاثة على انك قد عرفت انه موضوع
بالوضع النوعى والامر فيه على سعة ❊ قوله ❊ بالاشارة يكون الحكم فى المستثنى
ثابتا بدلالة اللغة كالصدر بيد ان حكم الصدر يثبت قصدا وعبارة وحكم المستثنى
ضمنا واشارة قيل عليه هذا انما يصح فى غير الاستثناء المفرغ للقطع بان مثل ما
جائنى الا زيد وما زيد الا قائم مسوق لاثبات مجئ زيد وقيامه بابلغ وجه
واوكده حتى قالوا انه تاكيد على تاكيد لان النفى متى توجه الى الموجب المسلم ثبوته
اجمالا لفاعل فاذا شفع بالاستثناء من بعده علم صريحا ثبوته لفاعله فالاول
تاكيد بالنسبة إلى اعتقاد المخاطب بثبوته قبل التكلم ورد بمنع السوق لذلك
بل المقصود تاكيد مجيئه بنفيه عن غيره والتاكيد لا يقتضى سوق العبارة
لاثبات المجئ حتى يكون فيه عبارة بل التاكيد على سبيل الاشارة فلان المجئ
لما كان مركوز الثبوت فى ذهن المخاطب فالتشفيع بما يدل على نفيه عن غير زيد
يفيد مجيئه البتة وكذا فى ما زيد الا قائم واما فى ما قائم الا زيد ولان هذا الكلام
مردلمن يزعم مشاركة الغير لزيد فى صفة القيام مع اقراره بانه متصف به فكان نفى
القيام عن غيره هو المقصود وهذا فى المثال الثانى اظهر فانه لما نفى عن زيد
جميع الحالات سوى القيام ومن جملتها عدم القيام افاد على طريق الاشارة
تاكيد ان زيد اقائم وبهذا الطريق ثبوت الحرية فى قوله ما انت الا حر لا لان
فى الاستثناء حكم ❊ قوله ❊ بحكم العرف آه قيل عليه الكلام فى ثبوته وفرقه
بين العددى وغيره وايضا مبناه على ان كون الاستثناء من النفى اثبات
وبالعكس منطوق على المذهب الاول دون الثانى وقد عرفت ان جمهور
القائلين بالمذهب الثانى كابن الحاجب وغيره ذهبوا الى ذلك ورد بان المراد ان
فيه اخراجا قبل الحكم ثم الحكم على الباقى واجماع ائمة اللغة على ان الاستثنا اخراج
وتكلم بالباقى اعدل شاهد على ان العرف هذا والمصنف لا يريد العرف فى الفرق
بين العددى وغيره ولا يدعيه بل مدار الفرق عنده بين العددى وغيره
ان اسم العدد اسم لعدد مخصوص فلا يمكن جعل بعضه غاية الاخر بخلاف غير

العددى وقد عرفت ان ابن الحاجب ومن وافقه لايتاتى لهم اثبات الحكم فى المستثنى على الحقيقة هذا ﴿ قوله ﴾ وهذا مناسب يريد ان التوفيق بين الاجماعات المنقولة يحصل بالقول بان استثناء الغير العددى يفيد النفى والاثبات بطريق الاشارة اعلم انه لو كان فى الاستثناء حكم يلزم التناقض صريحا فى مثل ما روى ان النبى عليه السلام قال هلك الناس الا العالمون وهلك العالمون الا العاملون وهلك العاملون الا المخلصون والمخلصون على خطر عظيم فانه اثبات بعد النفى على ذلك التقدير فليتامل ﴿ قوله ﴾ مما اوجبه الصيغة قصدا قال السيد الشريف يرد عليه ان من اوصى بجارية واستثنى الحمل فانه يجوز مع ان الحمل ليس مما اوجبه الصيغة قصدا بل دخوله فيها بطريق التبعية ويمكن ان يجاب عنه بان القياس فى باب الوصية ما ذكر لكن مبناها على التوسعة فجاز فيها ما لا يجوز فى غيرها لما عرف ان القياس يابى جوازها لانه تمليك مضاف الى حال زوال المالكية ولوا ضيف الى حال قيامها نحو ملكتك غدا لا يجوز فهذا اولى ﴿ قوله ﴾ لو وكل بالخصومة غير جائز الاقرار اه ليس المراد منه ان يكون الوكيل من لا يجوز اقراره بل قوله غير جائز بالنصب صفة للمصدر المحذوف اى توكيلا غير جائز اه بمعنى انه وكل بالخصومة واستثنى منه الاقرار لا يجوز هذا التوكيل بهذا الوصف فلا يصح استثناء الاقرار لانه تصرف لفظى لا يعمل فيما يثبت حكما بل يقتصر عمله على ما يتناوله قصدا وصحة الاقرار تعتمد على قيام الوكيل مقام الموكل لا على دخوله فى اللفظ قصدا ﴿ قوله ﴾ المراد بالخصومة الجواب لانه لا يملك شرعا الا ذلك الا ترى انه لو عرف المدعى محقا لا يملك الانكار شرعا ﴿ قوله ﴾ لانه قد ذكر ان الاقرار اه قيل عليه الاقرار يثبت ضمنا وتبعا للانكار وان لم يثبت قصدا وحينئذ لا يتعذر اخراج الانكار ولا يلزم ابطال الصيغة والاقرب ان يقال الاقرار يثبت ضمنا وتبعا للانكار عند فاذا استثنى الانكار لزم استثناء الاقرار ايضا فيلزم استثناء شىء من نفسه ورد بان شرط الاستثناء ان يكون المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى قصدا كما سبق فيلزم منه ان يكون كل من المستثنى والمستثنى منه مما اوجبه الصيغة قصدا ولا شك ان ما اوجبه الصيغة قصدا هو نفس الانكار لا الاقرار فعلى تقدير استثناء الانكار من الخصومة يكون استثناء الشيء من

نفسه وما قال ان الاقرب امر فى غاية البعد لان ابا يوسف رحمه الله لم يجعل الاقرار
تبعا للانكار وانه مما لا وجه له اصلا بل جعله تبعا للتوكيل بالخصومة والتوكيل يحتمل
الاقرار والانكار ويويده قول المصنف فيكون اى الاقرار ثابتا بالوكالة ضمنا
❁ قوله ❁ ان الاستثناء يطلق على اه صريح فى ان اسم الاستثناء مجاز فى المنقطع
مثل صيغته وهو الظاهر لانها موضوعة للاخراج ولا اخراج فى المنقطع فليس
بينهما قدر مشترك يصح اطلاق اسم الاستثناء عليهما على الاشتراك المعنوى وقول
الرضى حقيقة المستثنى متصلا كان او منقطعا هو المذكور بعد الا واخواتها مخالف
لما قبلها نفيا واثباتا على عرف النحاة وبالنظر الى الاحكام اللفظية ونظر الاصولى
من حيث المعنى ❁ قوله ❁ من امثلة الاستثناء اه مع ظهور اتصاله لان شرطه
دخول المستثنى فى صدر الكلام باعتبار تناوله وشمول لفظه اياه لا باعتبار ثبوته
له فى الواقع اذ لا يصح على ذلك استثناء ولا شك ان الذين يرمون شامل للتائبين
منهم فلا يضر فية عدم فسقهم فى الواقع وكونهم كمن لا ذنب له بعد التوبة ولكن
القاضى ابا زيد وفخر الاسلام وغيرهما جعلوه منقطعا ❁ قوله ❁ والتائبون ليسوا اه
• لان شرط صدق المشتق قيام المبدء حال الحكم على الاصح وما عدا ذلك مجاز وما
فى التلويح انه اذا لم يشترط قيام المبدء فى حالة الصدق يتحقق التناول لكن لا
يصح الاخراج لان التائب ليس بمخرج عمن كان فاسقا فى الزمان الماضى ليس
بشيى لان الاستثناء لا يدل على الاخراج فيما مضى بل على الاخراج عمن صدق عليه
اسم الفاسق فى الجملة ❁ قوله ❁ وفى هذا نظر اه اجيب عنه بان الفاسق ان
اريد منه من صدر عنه الفسق فيما مضى او من قام به الفسق فى الجملة فلا صحة
لاخراج التائب من الفسق لان القذف فسق وان اريد به من ثبت على فسقه
ودام عليه فالتائب ليس بفاسق بحكم الشرع ومن شرط الاتصال ان يكون
الحكم متناولا للمستثنى على تقدير السكوت ولا فائدة فى الاستثناء المتصل لان
خروج المستثنى من المستثنى منه معلوم فيحمل على المنقطع المفيد للفائدة الجديدة
وهذا مراد فخر الاسلام ورد بانه لا خفاء فى تناول الحكم بالفسق على تقدير السكوت
عن استثناء التائب وانما يستفاد عدم التناول من الاستثناء فى الاية وحديث التائب

من الذنب كمن لاذنب له ونحوه وقال السيد الشريف ليت شعرى ان الفائدة الجديدة التى يعترى عنه الاستثناء المتصل ماهى فى المنقطع وفخر الاسلام وغيره براء من هذا المراد ﴿ قوله ﴾ داخلون فى اه لان الذين يرمون المشار اليهم باولئك عام يتناول التائبين فيشملهم الحكم بالفسق لولا الاستثناء فمافى التلويح الاجماع القاطع على انه لافسق مع التوبة وكفى به مخصصا خبط بين لان الكلام ان الذين يرمون آه عام متناول لمن تاب منهم وغيرهم والحكم بالفاسق يشمل كلا الفريقين لولا الاستثناء فما الذى استفاد من هذا الاجماع ام هو انه يمنع التائب من الدخول فى الرمات ام هو انه يمنع من ثبوت الفسق للتائب ولولا خروجه بالاستثناء من الحكم بالفسق لكان هذا الاجماع على مكان سحيق سواء كان ثبوت الحكم بالفسق على الدوام والاستمرار اوعلى التجدد والحدوث وما فى التلويح ان منع دخول التائبين فى الفاسقين بالمعنى الاول ومنع عدم صحة اخراجهم عنهم بالمعنى الثانى ليس بموجه ساقط على ان مقتضى كلامه ان يكون منع عدم دخول بزيادة لفظ عدم فى الاول ايضا وبالجملة قد وقع منه فى هذا المقام خبط اكثر منه فى غيره على ان الاجماع انما هو على ارتفاع حكم الفسق كالعقوبة لانفسه والتائب من الذنب كمن لاذنب له لاعينه كما فى قوله وان تجمعوا بين الاختين الاماقد سلف فى نظاير كثيرة ﴿ قوله ﴾ لايبقى فاسقا بعد التوبة آه قيل عليه هذا انما يتم اذا لم يكن معنى هم الفاسقون الثبات على الفسق والدوام على ماهو ظاهر الجملة والافلا تعذر للاتصال فلا وجه للانقطاع ورد بانه على ذلك التقدير يلزم ان يكون الاستثناء عديم الفائدة لان الذين تابوا هم الذين لم يثبتوا على الفسق ويكون المعنى اولئك ثابتوا الفسق الا الذين لم يثبتوا عليه وبعد اللتيا والتى فالاستثناء منقطع ﴿ قوله ﴾ واصحابنا قيده وهذا ايضا مبنى على ان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية اى الشيئ من حيث هو لا الاعيان الخارجية ﴿ قوله ﴾ الا هو الاء لخصوصه من قوله عبيدى لان اللفظ موضوع للاشارة الحسية الى الموجود فى الخارج المحسوس المشاهد ﴿ قوله ﴾ اذا تعقب آه مذهب ابى حنيفة والشافعى الاطلاق فى العود الى الجميع او الاخير ومذهب بعضهم التفصيل بانه ان

تبين استقلال الثانية عن الاولى بالاضراب نحو اكرم بني تميم والفقهاء هم
العراقيون الا زيدا فللاخير والا فللجميع ومذهب بعضهم التوقف وهم فرقتان وافقوا
الحنفية فى الحكم لعدم الدليل لا فى دليل العدم فقالت الاولى لا دليل على انه فى ايهما
حقيقة وهم ابو بكر الباقلانى والغزالى ومن وافقهما والثانية على انه مشترك فيهما
ولا قرينة تعين احدهما وهم المرتضى الشريف واتباعه فيتوقف الى ظهور المراد
وقيام القرينة ولا يصرف الى ما سوى الاخيرة ❁ قوله ❁ وعندنا الى الاقرب
الخلاف انما هو فى ظهوره واولويته لا فى جوازه وصحته وفيما اذا تجرد عن دليل
عوده الى الجميع والاخير كما فى قوله تعالى الا الذين تابوا من قبل ان تقدروا عليهم
❁ قوله ❁ وصرفه آه تنزل الى صورة جزئية وقع فيها النزاع وكثر الدفاع ويحتمل
ان يكون دليلا لابطال ماذهب اليه الشافعي من انه يصرف الى الجميع ولكنه
قطع جملة لا تقبلوا عن جملة فاجلدوا مع ظهور العطف وجعل الجملة الاسمية
عطفا على الثانية مع اختلافهما فى الاسمية والفعلية والطلب وعدمه
وعلق الاستثناء بهما دون الاولى حيث قبل شهادة المحدود
فى قذف بعد التوبة وحكم بعدم فسقه ولم يسقط الجلد عنه وعندنا ينصرف
الى الجملة الاخيرة وعدم قبول الشهادة من تمام الحد لما سيجيء ويبقى مانعا
زاجرا عن موجبه ولا يسقط بالتوبة كاصله فان الجلد لا يسقط بالتوبة لان ثبوت الحكم
فى الجملة الاولى قطعي وارتفاعه بالاستثناء مشكوك لجواز كونه للاخيرة فلا يعارضه
بخلاف الجملة الاخيرة لظهور رفعها عنها لان الكلام فيها لا صارف عنها ولان الا
تصال للاخيرة وهو من شروط الاستثناء ولان الاصل فى الكلام بقاؤه على مفاده
ولا يعدل عنه الا لضرورة المغير وهي تندفع بالصرف للاخيرة فقط قيل عليه
لا نزاع لاحد فى ان قوله لا تقبلوا عطف على فاجلدوا الا ان الشافعي رحمه الله لم
يجعله من تمام الحد لان الحد فعل يلزم على الامام اقامته لا حرمة فعل ولم يسقط
الحد بالتوبة لانه حق العبد ولهذا اسقطه بعفو المقذوف وصرف الاستثناء الى
الكل عنده ليس بقطعي بل هو ظاهر يعدل عنه عند قيام الدليل وظهور المانع
مع ان المستثنى هو الذين تابوا واصلحوا ومن جملة الاصلاح الاستحلال وطلب

عفو المقذوف وعند وقوع ذلك يسقط الحد ايضا فيصح صرف الاستثناء الى الكل
ورد بمنع ان الحد ذلك بل هو عقوبة مقدرة حقا لله تعالى وعدم قبول الشهادة
وان لم يصلح لان يكون حد العدم التقدير فيه لكن يصلح لان يكون تتمة للحد
ومكملا له باعتبار استدامة معنى العقوبة اذكم من شخص لا يتالم بالضرب
كما يتالم بعدم قبول شهادته ولو سلم ان الحد ما ذكره فالمراد بعدم قبول الشهادة
ردها والتصريح بعدم قبولها لا محض السكوت حتى لو اخر الرد يجب به الاثم
والحق فى الجواب ان الظاهر من عطف قوله ولا تقبلوا افادة انه داخل فى تمام الحد
للعطف مع المناسبة وقيد التابيد اما المناسبة فلان رد شهادته مولم لقلبه مسبب عن
فعل لسانه بما يصلح مانعا عنه فى المستقبل واما التابيد فانه تابيد الرد والا لكان لعلة
الفسق دائرا معها وهى ترتفع بالتوبة فلا يكون فى التقييد فائدة بل يكفى ان يقال
ولا تقبلوا لهم شهادة اولئك هم الفاسقون بدون قيد الابد وايراد اولئك هم
جملة مستانفة لبيان عدم القبول وتعليله ثم استثنا الذين تابوا وقد اخرج ابن
ابى شيبة عن النبى صلى الله عليه وسلم المسلمون عدول بعضهم على بعض الا محدودا
فى قذف وعن عمر رضى الله عنه الا مجلودا فى قذف او مجربا فى شهادة زور •
او ظنينا بقرابة وروى عن ابن عباس وبقولنا قال شريح القاضى والحسن البصرى
وسعيد بن المسيب وابراهيم النخعى وسعيد بن جبير وما عن عمر انه قال لابى
بكرة تب اقبل شهادتك فلم يثبت لا يقال صرف الاستثناء الى الاخيرة يوجب خلوه
عن الفائدة لان ازالة التوبة للفسق معلومة شرعا بغير هذه الاية لانا نقول هذا
مما يفيده والتكرار لاسيما اذا كان مطلوب التاكيد غير عزيز فى القران وفيه
عموم الفائدة وظهور الحكمة ❊ قوله ❊ وجعلنا اولئك مستانفا ازالة لما عسى
ان يستبعد ويقال كيف يمكن ان يكون القذف الذى يحتمل الصدق سببا للعقوبة
التى تندرئ بالشبهات مع انه ربما يكون حسبة يعنى اولئك هم العاصون بهتك
ستر العفة من غير فائدة فيستحقون العقوبة اذ لم ياتوا باربعة شهداء وانما لم
يجز ان يكون فى معرض التعليل لرد الشهادة لما عرفت من ان عدم قبول
شهادتهم ليس لعلة الفسق والا لقال ولا تقبلوا لهم شهادة اولئك هم الفاسقون لكون

التقييد

التقييد بالتابيد لغوا على ذلك التقدير اذ الحكم يدوم بدوام علته ويسقط بزوالها وقد يقال لان العلة لاتعطف على الحكم بالواو بل ربما يذكر الفاء ورد بان ذلك يرد على تقدير جعلها علة لاستحقاق العقوبة وكون الواو لمجرد النسق والنظم دون العطف على الحكم محتمل على التقدير ولا يخفى ان الاسمية على تقدير كونها تعليلا لاستحقاق العقوبة تكون معطوفة للجملة الردية وهي ليست بمعللة بها فافهم

﴿ قوله ﴾ ومن اقسام بيان اه قال في الكشف اتفق الشيخان يعني شمس الائمة وفخر الاسلام على تقسيم البيان على الاوجه الخمسة المذكورة الا ان الشيخ رحمه الله جعل التعليق والاستثناء بيان تغيير والنسخ بيان تبديل نظرا الى ان النسخ بيان انتهاء مدة الحكم فيجوز ان يجعل من اقسام البيان والامام شمس الائمة رحمه الله جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل متابعا للقاضي الامام ابي زيد رحمه الله ولم يجعل النسخ من اقسام البيان نظرا الى ان النسخ وان كان بيان انتهاء لمدة الحكم لكنه في حق صاحب الشرع فاما في حق العباد فهو رفع الحكم الثابت كالقتل بيان انتهاء الاجل في حق صاحب الشرع وقطع الحيوة في حق العباد حتى اوجب القصاص والدية والبيان بيان بالنسبة الى العباد فان جميع الاشياء ظاهر معلوم لصاحب الشرع فلا يمكن ان يجعل النسخ من اقسامه باعتبار كونه انتهاء مدة الحكم ﴿ قوله ﴾ الشرط لانه يغير الصيغة عن وقوع مفادها وثبوت موجبها ويبين بان المحتمل من الكلام الذي هو عدم ايجابه في الحال مراد في المقام بناء على جواز التكلم بالعلة مع تراخي الحكم كبيع الخيار وهو يمنع انعقاد الايجاب في الجملة بالكلية في الحال لا في المال والاستثناء في بعض الجملة على الدوام وقال شمس الائمة هو بيان تبديل لان مقتضى قوله انت حر نزول العتق في المحل واستقراره فيه وان يكون علة للحكم بنفسه فبالتعليق يتبدل ذلك ويتبين انه ليس بعلة تامة ولا ايجاب للعتق بل يمين بخلاف الاستثناء فانه تغيير لا تبديل اذ لم يخرج كلامه من ان يكون اخبارا بالواجب

﴿ قوله ﴾ وهو النسخ قال شمس الائمة السرخسي رحمه الله هو ليس من اقسام البيان لان حد البيان غير حد النسخ اذ البيان اظهار حكمه الحادث عند وجوده ابتدا والنسخ رفع الحكم بعد الثبوت فلم يكن بيانا لا يقال الثابت لا يتصور

بطلانه لتحققه قطعا وما فى المستقبل لم يثبت بعد فايا ماكان لارفع لانانقول ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال مايظن من التعلق بالمستقبل بمعنى انه لولا الناسخ لكان فى عقولنا ظن التعلق فى المستقبل فبالناسخ زال التعلق المظنون استمراره ويرد عليه ان هذا يلزمه جواز نسخ الكتاب باخبار الاحاد والجواب ان الدلالة قطعية باقية كما كانت ﴿ قوله ﴾ وقد انكره بعض المسلمين اه قال ابو المظفر السمعانى فى كتاب القواطع ان الاصوليين قد ذكروا الخلاف فى هذا مع طائفة من اليهود وفرقة من المسلمين ونسبوه الى ابى مسلم محمد بن بحر الاصبهانى وهو رجل معروف بالعلم وان كان يعد من المعتزلة وله كتاب كبير فى التفسير وكتب كثيرة فلا ادرى كيف وقع هذا الخلاف منه ومن خالف هذا من اهل الاسلام فالكلام معه ان نريه وجود النسخ فى القران مثل نسخ وجوب التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة ووجوب التربص حولا على المتوفى عنها زوجها باربعة اشهر وعشر ووجوب ثبات الواحد للعشرة بثباته للاثنين والوصية للوالدين والاقربين باية المواريث وغير ذلك مما لا يحصى فان لم يعترف كان مكابرا واستحق ان لا يتكلم معه ويعرض عنه وان قال قد كان ذلك ولكن لا اسميه نسخا كان هذا تعنتا لفظيا ولزم ان يقال ان رفع شرع من قبلنا بشرعنا لا يكون نسخا ايضا وهذا لا يقوله مسلم ﴿ قوله ﴾ اذ ثبت فى القرآن آه قيل عليه لانسلم ان بشارتهما بشرعه عليه السلام وايجابهما الرجوع اليه يقتضيان توقيت احكام الشرايع السابقة لاحتمال ان يكون الرجوع اليه باعتبار كونه مفسرا ومقررا لها فمن اين يلزم التوقيت بل هى مطلقة يفهم منها التابيد فتبديلها يكون نسخا وانت خبير بان كلام الخصم كان على طريق المنع لنسخ الشرايع السابقة والاحكام المتقدمة لا على سبيل الاستدلال وكيف يتصور الاستدلال على امتناع النسخ بجواز عدمه فى صورة مخصوصة فهو انما يتوجه على من يدعى الوقوع بانه لم لا يجوز ان يكون الاحكام السابقة موقتة ومنع المنع غير موجه لا محالة ﴿ قوله ﴾ ونحن نقول قيل عليه ليس النزاع فى اطلاق لفظ النسخ لورود التنزيل به بل فى ورود نص يقتضى حكما مخالفا لما يقتضيه نص سابق غير دال على توقيت بل

جار

جاء على الاطلاق الذي يفهم منه التابيد ولهذا تمكن المخلص من التفصي بان الشرايع المتقدمة كانت موقتة الى ظهور خاتم الانبياء وتسميته تعالى ذلك نسخا لاتنافيه ورد بان المصنف رحمه الله لا يستدل بالاية على جواز الاطلاق بل يستدل على ان الشرايع المتقدمة كانت مطلقة مفادها التابيد لا موقتة والا لم تكن منسوخة واستحال ان يكون صدور الحكم المتاخر نسخا وليس كذلك لان الله تعالى سماه نسخا ﴿ قوله ﴾ لوجود التحريف فى كتبهم قد ثبت ذلك ثبوتا لامرد له وظهر ظهورا لاخفاء معه باعترافى زعماء ملتهم واضطراب نحلتهم وتناقض عباراتها وتهافت احكامها واعتباراتها وقلة النقلة وعدم الوثوق فى الجملة ﴿ قوله ﴾ ولنا ان حل الاخوات آه قيل عليه هذا الايدفع القول بتابيد شريعة موسى عليه السلام بدليل نقلي ورد بان المقصود منه انما هو الاستدلال على جواز النسخ والاحتجاج على من يدعى امتناعه فلو تمسكوا بدليل نقلي فقد سبق جوابه بانه لا يقوم به الحجة لوقوع التحريف فى كتبهم وعدم الوثوق على نقلهم فان قيل لعل الاحكام المذكورة كانت بالاباحة الاصلية فرفعها لا يكون نسخا للحكم الشرعي قلنا قد ورد فى التورية ان الله تعالى امر ادم عليه السلام بتزويج بناته من بنيه فيكون حكما شرعيا والاصل فى كل شريعة ثبوتها على الاطلاق من غير اختصاص بقوم دون قوم وبقاؤها فى المستقبل الى ان يرد المخصص ويوجد المزيل ولا يقدح فيه الاحتمال بلا دليل لا يقال الاباحة الاصلية بالشريعة لان الناس لم يتركوا سدى فى زمان فرفعها يكون نسخا لامحالة لانا نقول الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا عندنا على ما عرف فى محله ﴿ قوله ﴾ وحل الجزء آه اعترض عليه بانا لانسلم ان حل الاستمتاع بالجزء ثبت فى شريعته على الاطلاق بل انما احل له ذلك فى حق حواء خاصة حتى لم يحل له التزوج بسائر بناته ولا لاحد من بنيه ان يتزوج ببنت نفسه فلم يكن تحريم البنت على غيره نسخا لذلك بل كان الحل منتهيا بوفاته كانتهاء الصوم بالليل وهذا ظاهر لاخفاء فيه ﴿ قوله ﴾ مشكل آه انت تعلم ان بقاء الحكم مدة حياته عليه السلام بالاستصحاب واصحابنا انما ردوا كون الاستصحاب حجة بعده عليه السلام بالنسبة الينا ﴿ قوله ﴾ وخطر ببالى قيل عليه الاعتراض على فخر

الاسلام وهو ينفي حجية الاستصحاب اصلا فكونه حجة في صورة ما يكون رجوعا عن مذهبه فلا يتم الجواب ورد بانه انما يمنع حجيته بعد زمانه عليه السلام كما سبق وفيما لم يعلم عدم المغير ❁ قوله ❁ وثانيهما آه قيل عليه ان فخر الاسلام قائل بان البقاء بالاستصحاب فالقول بان البقاء ليس به يكون ردا فعالكلامه لا توجيها لمورد بان الاشكال الوارد عليه يرد على غيره من الحنفية رحمهم الله فلابد لهم من التفصي عنه فهذا الجواب من جهتهم كما يشير اليه قوله ان لا نقول لو لكن في كلامه نوع تسامح اعتمادا على ظهور المراد ❁ قوله ❁ وايضا يمكن آه بان يعلم الله تعالى بان المصلحة يستلزمها الامر بالفعل في وقت ونهيه عنه في وقت اخر واعتبر هذا من امر الطبيب للمريض بدواء خاص في وقت لمصلحة ونهيه عنه في وقت اخر الا ترى انه لو نص الله تعالى على التوقيت بان قال حرم عليكم العمل في السبت الى سنة ثم هو مباح لكم بعد ذلك كان حسنا ولم يكن بدا في شيء فكذلك فيما اطلق اللفظ في التحريم ثم نسخ بعد ذلك وانما التفاوت في الصورتين بالاعلام بتبدل المصالح قبل ورود زمانه في الاول واخفائها في الثاني بمنزلة تبدل الصحة بالمرض والغنى بالفقر وبالعكس وتقلب احوال الانسان من الطفولية والبلوغ والشباب والكهولة والشيخوخة فان ذلك تصريف الامور على ما يوجبه الحكمة وتدعو اليه المصلحة وامتحان العباد وابتلاؤهم ودعاؤهم الى ما هو صلاحهم وخير لهم وقتا بعد وقت وان لم يطلعوا على تفاصيلها واذا جاز ان يطلق الامر ويريد الى ان يعجز عنه بمرض او غيره جاز ان يطلق ويريد الى ان ينسخه بغيره ولو جاز ان لا يوجب شيئا برهة من الزمان ثم يوجبه بعد ذلك جاز ان يوجبه مدة ثم ينسخه والمصالح كما تختلف باختلاف الاشخاص والاحوال تختلف باختلاف الازمان والاوقات ❁ قوله ❁ ثم هذا اما ان يلحقه تابيد آه قال في الكشف ان الاصوليين اختلفوا في هذا الفصل فذهب الجمهور منهم الى جواز نسخ ما لحقه تابيد او توقيت من الاوامر والنواهي وهو مذهب جماعة من اصحابنا واصحاب الشافعي وهو اختيار صدر الاسلام ابي اليسر وذهب ابو بكر الجصاص والشيخ ابو منصور والقاضي الامام ابو زيد والشيخان وجماعة من اصحابنا الى انه لا يجوز ولا خلاف في ان مثل

قوله الصوم واجب مستمرا ابدا لايقبل النسخ لتادية النسخ فيه الى الكذب والتناقض اذا لتابيد فى هذه الصورة قيد للحكم وهو الوجوب واما اذا كان قيدا للواجب مثلا مثل صوموا ابدا فالجمهور على جواز فيه اذ لايزيد فى دلالته على الوجوب فى جميع اجزا الزمان على دلالة صم غدا على صوم غد وهو قابل للنسخ والتناقض انما هو بين ايجاب الدوام وعدمه لابينه وبين عدم دوام ايجابه

﴿ قوله ﴾ واما شرطه آه قال فى التحقيق اعلم ان للنسخ شروطا بعضها متفق عليه مثل كون الناسخ والمنسوخ حكمين شرعيين فان العجز والموت يزيلان التعبد الشرعى ولايسميان نسخا وكذا ازالة الحكم العقلى بالحكم الشرعى لايسمى نسخا ومثل كون الناسخ منفصلا عن المنسوخ متاخرا عنه فان الغاية والاستثناء لايسميان نسخا ومثل التمكن من الاعتقاد فانه شرط بالاجماع وغيرها وبعضها مختلف فيه مثل كون الناسخ والمنسوخ من جنس واحد واشتراط البدل للمنسوخ واشتراط كونه اخف من المنسوخ او مثله فانها شروط لصحة النسخ عند قوم على ماعرف فمن الشروط المختلف فيها التمكن من الفعل والمراد به ان يمضى بعد ماوصل الامر الى المكلف زمان يسع المامور به فعند اكثر الفقهاء وعامة اصحاب الحديث هو ليس بشرط لصحته وعند جماهير المعتزلة هو شرط واليه ذهب بعض اصحابنا مثل ابى بكر الجصاص والشيخ الامام ابى منصور والقاضى الامام ابى زيد وبعض اصحاب الشافعى كالصيرفى وبعض اصحاب احمد بن حنبل وصورة المسئلة على وجهين احدهما ان يرد الناسخ بعد التمكن من الاعتقاد قبل دخول وقت الواجب كما اذا قيل فى رمضان حجوا فى هذه السنة ثم قيل فى اخره لاتحجوا وقيل صوموا غدا ثم قيل قبل انفجار الصبح لاتصوموا والثانى ان يرد بعد دخول وقته قبل انقضا زمان يسع الواجب كما اذا قيل لانسان اذبح ولدك فبادر الى اسبابه فقبل احضار الكل قيل له لاتذبحه او شرع فى الصوم فى قوله صم غدا فقيل له قبل انقضا اليوم لاتصم كذا فى الميزان وغيره انتهى وقال صاحب الميزان هذه مسئلة مشكلة ودلائل الخصوم ظاهرة لو بنيت المسئلة على ان حكم الامر وجوب الفعل اذ وجوب الفعل فى زمان لايتمكن فيه من الفعل تكليف بمالايطاق وكذا لو بنيت على وجوب الاعتقاد لانه يقال يجب

عليه اعتقاد فعل واجب اوغير واجب والاول باطل لان الفعل لا يجب بالاجماع وايجاب
اعتقاد ماليس بواجب واجبا محال من الشرع وكذا ايجاب اعتقاد فعل غير واجب
محال ايضا ولكن المسئلة مبنية على ان الامر صحيح وان لم يتعلق به
وجوب الفعل ولا وجوب الاعتقاد حقيقة عند الله تعالى فان امر الله تعالى
ازلى عندنا وتعلقه بالمامور يقتضى ان يكون فيه فائدة فى الجملة فان الامر بما
لا يريد الله تعالى وجوده جائز عندنا الفائدة الوجوب فى الجملة فكذا اذا لم يرد
به الوجوب ايضا لكن فيه نوع فائدة يصحح الامر وههنا كذلك فان المامور اذا
كان لم يعلم بحدوث النسخ وبنى الامر اى الشان على ظاهر الامر فى حق وجوب
العمل يعتقده ظاهرا و يعزم على الاداء ويهيء اسبابه ويظهر الطاعة من نفسه
فيتحقق الابتلاء وان كان الله تعالى عالما بانه لا يجب عليه الفعل ففى الامر بذبح
الولد اظهر فانه لما اشتغل باسباب الذبح وانقاد حكم الله تعالى الثابت ظاهرا
تعظيما للامر ويظهر منه الطاعة فكان النسخ مفيدا فى حق المامور وصحة الامر
لفائدة المامور لا غير ولما حسن منه العزم والاعتقاد واشتغل باسبابه اجتزىء
بذلك منه بفضل الله وكرمه وجعل قائما مقام حقيقة الفعل فى حق الثواب فيصير
كان النسخ ورد بعد وجود الفعل تقديرا هذا طريق تخريج هذه المسئلة
❁ قوله ❁ فقبل حصوله الخ فان الشارع اذا امر فى صبيحة يوم باداء ركعتين
عند غروب الشمس بطهارة ثم عند الزوال نهى عن ادائهما عند الغروب
بطهارة كان الامر والنهى متناولا فعلا واحدا على وجه واحد فى وقت واحد وقد
صدر عن مكلف واحد الى مكلف واحد وفى تناول النهى لما تناوله الامر على الحد
الذى تناوله دليل على البداء والغلط لانه انما ينهى عن ما امر بفعله اذ اظهر له من
حال المامور ما لم يكن معلوما له حين امر به فعلمنا انه بالامر انما طلب من المامور
ايجاد الفعل بعد التمكن منه لا قبله اذ التكليف لا يكون الا بحسب الوسع والبداء
على الله تعالى لا يجوز واما اعتقاد الوجوب و العزم على الفعل فليس الامر
بموضوع لهما فلا يدل الامر عليهما لا بطريق الحقيقة و لا بطريق المجاز لان قوله
افعلوا لا يصلح عبارة عن اعزموا واعتقدوا بوجه فثبت ان الامر امر بالفعل لا
غير فكان النسخ قبل وقت الفعل مؤديا الى سقوط الفائدة عن الامر والبداء

قوله

﴿ قوله ﴾ وجاعل الذين آه في الكشاف ومتبعوه هم المسلمون لانهم متبعوه في اصل الاسلام وان اختلف الشرايع دون الذين كذبوه من اليهود وكذبوا عليه من النصارى فانهم اتبعوه وصدقوه بانه رسول الله وكلمته القاها الى مريم وروح منه فوالله ما اتبعه من دعاه ربا ومعنى الفوقية ههنا الغلبة بالحجة في كل الاحوال وبها وبالسيف بعد ظهوره عليه السلام وامته على الدين كله وايراد هذه الاية مثالا للتابيد نصا مع كونه من الاخبار قيل لانه لم يوجد في الاحكام تابيد صريح فيكون مثالا فرضيا وقيل من جهة انه حكم بوجوب تقدم المؤمن على الكافر في باب الشرف والكرامة كالشهادة ونحوها ﴿ قوله ﴾ قبل التمكن من الفعل فان قيل بل لم يوجد التمكن من الاعتقاد في حق الامة قلنا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم هو الاصل لهذه الامة وقد وجد منه عقد القلب على ذلك قال ابو اليسر رحمه الله ظهر في الانتهاء ان المبتلى بالقبول والاعتقاد كان النبي صلى الله عليه وسلم دون امته وانه كان مبتلى بالقبول في حق نفسه وفي حق امته فانه صلى الله عليه وسلم يجوز ان يبتلى بامته كما يبتلى بنفسه لتوفر شفقته على امته كشفقة الاب على الولد كما يبتلى بنفسه وقولهم لم يكن ذلك فرضا عزما مدفوع بانه ثبت في الحديث انه سال التخفيف على امته غير مرة وكان موسى عليه السلام يحث على ذلك ومازال يسال ويجيبه ربه حتى انتهى الى الخمس ﴿ قوله ﴾ من هذا القبيل آه لانه امره به لقوله افعل ما تومر ولقوله وفديناه بذبح عظيم والفداء انما يكون بدلا عن المامور به ولانه لو لم يؤمر به لما اشتغل بما هو ممتنع شرعا وعادة وهو اقدامه على ترويع الولد بتله للجبين وامرار المدية على حلقه ثم نسخ ذلك والا لكان تركه معصية ولو كان المامور به مقدمات الذبح لما احتيج الى الفداء اذ هو في اللغة اسم لما يقوم مقام الشيء في قبول المكروه المتوجه عليه فيكون فعله بالسبب الموجب لاصله وهذا مذهب عامة الاصوليين وقالوا لم يجب ذبح الشاة بحكم الامر بالذبح المضاف الى الولد لان احدا لا يفهم من الامر بذبح الولد ذبح الشاة بل نسخ ذلك الامر بامر مبتداء مضاف الى الشاة وانتهاء نهايته الا ان الشاة سميت فداء لتصورها تصور الفداء وهو ان ذبحها كان عقيب الذبح المضاف الى الولد ﴿ قوله ﴾ ليس بنسخ وهو اختيار فخر الاسلام وغيره فانه لم ينسخ فيه الحكم الثابت بذبح الشاة بل المحل

الذى اضيف اليه الذبح وهو الولد لم يحل الحكم فيه على طريق الفداء كما هو المنصوص عليه بقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم على معنى ان هذا الذبح تقدم على الولد فى قبول الذبح المضاف الى الولد كمن رمى سهما الى غيره فتقدم على المرمى اليه آخر ومنع السهم من النفوذ اليه وقتله السهم يقال فداه بنفسه مع بقاء خروج السهم من الرامى الى المحل الذى قصده ولما سميت الشاة فداء علم ان الذبح المضاف الى الولد اقيم فى الشاة وصارت قائمة مقامه فى قبول الذبح مع بقاء الامر مضافا الى الولد فهو محل اضافة السبب ومحل قبول الحكم هو الشاة ولذا قال عليه الصلوة والسلام انا ابن الذبيحين وما ذبحا حقيقة بل فديا بالقربان واما تسميته سبحانه اياه مصدقا للرؤيا فلانه باشر ما فى وسعه من اسباب الذبح ومقدمات الفعل اقصى ما يكون منه فصار بهذا محققا للمامور به واما المتولدات من الانقطاع ونحوه فانما يحدث بخلق الله تعالى ومحلية الذبح فى الولد وان انتسخت بصيرورة الشاة فداء عنه لكن لا نسلم انتساخ الامر والاصابة بل بقى الامر مضافا الى ولد حرام ذبحه وحكم ذلك الامر وجوب ذبح الشاة وبقى الولد محلا لاضافة الايجاب اليه كذا فى الكشف نقلا عن الاسرار والطريقة البرغرية ❁ قوله ❁ عاد الحرمة الاصلية يعنى ان مظنة محلية الولد للذبح الحرام انما كانت بالنظر الى ورود الامر بذبحه ووجوب هذا الفعل فلما صارت الشاة فداء عنه عادت الى ما كانت عليه من الحرمة ولئن سلم انتساخ المحلية فى الولد فلا نسلم انتساخ الامر واصابة الفعل وليس المعنى ان حرمة ذبح الولد لم تكن حكما شرعيا بل كانت ثابتة فى الاصل فزالت بالوجوب ثم عادت بقيام الشاة مقام الولد وانما يكون التحريم نسخا ان لو كان حكما شرعيا وهو ممنوع وذلك لانه لا وجه لانكار كون التحريم حكما شرعيا ❁ قوله ❁ على ما يأتى من ان شرطه ان يتعدى الحكم الى فرع لا نص فيه لان نقض حكم النص باطل ونقل عن ابن سريج من الشافعية انه جوز ذلك لانه بيان كالتخصيص وكان ابو القاسم الانماطى يجوز بقياس مستخرج من الاصول لانه فى الحقيقة نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة وعنه انه جوز بقياس جلى لا بالخفى وجوز ابو الحسين البصرى نسخ القياس الموجود فى زمنه صلى الله عليه وسلم دون ما وجد بعده بنص متقدم وبالاجماع وبقياس ومنعه الحنابلة وعبد الجبار الهمدانى

والجمهور

والجمهور على انه لايجوز كونه ناسخا ولامنسوخا وذكر فى الميزان نسخ
القياس لايجوز بالقياس ولابدليل فوقه لماذكرنا ان النسخ انتهاء الحكم الشرعى
والدليل المعارض ان كان فوقه تبين ان ذلك القياس لايصح وان كان مثله لايبطل
حكم الاول ويعمل المجتهد بالثانى اذا ترجح عنده ﴿ قوله ﴾ ولاالاجماع ذهب
بعض مشايخنا مثل عيسى بن ابان وجماعة من المعتزلة الى جواز نسخ النص
والاجماع بالاجماع وفخر الاسلام الى جواز الاخير على ماذكره فى اخر باب
الاجماع وعند الجمهور لايجوز شئ من ذلك لانه لايكون الاعن دليل شرعى ولا
يتصور حدوثه بعد وفاته صلى الله عليه وسلم ولاظهوره لاستلزامه كون
الاجماع الاول خطاء لكونه على خلاف النص ولايتصور كون سنده قياسا لان
شرط صحته عدم مخالفة الاجماع واعترض عليه بانه يجوز ان يكون مستندا الى
نص راجح على سند المنسوخ فلايلزم ان يكون خطاء ولاكون هذا ناسخا
لجواز ان لايعلم تراخيه ورد بان الاول لايخلو من كونه قطعيا او ظنيا فعلى الاول
يكون خطأ وعلى الثانى لم يبق مع الاجماع لزوال شرط العمل وهو الرجحان
بالقطع فيبطل حجيته لامحالة ﴿ قوله ﴾ بفساد الاخيرين آه كذا ذكره فخر الا
سلام والجواز مذهب جمهور الفقهاء والاشاعرة والمعتزلة والمحققين من
الشافعية ونص الشافعى فى عامة كتبه انه لايجوز نسخ الكتاب بالسنة عقلا وهو
مذهب اكثر اهل الحديث منهم الحارث المحاسبى وعبد الله بن سعيد والقلانسى
واحمد بن حنبل فى رواية عنه وهو ظاهر مذهب الشافعى وبعضهم على انه
يجوز عقلا ولكن لم يرد به الشرع وهو قول ابى حامد وابى اسحاق الاسفرائيين
وابى الطيب الصعلوكى واحدى الروايتين عن ابن سريج واما نسخ السنة
بالكتاب فجوزه من جوز الاول وعبد القاهر البغدادى وابو المظفر السمعانى
وتردد اقوال الشافعى فى ذلك وخرجه اصحابه على قولين واظهرهما انه لايجوز
وقال السمعانى الاولى بالحق انه يجوز ﴿ قوله ﴾ يكثر لكم الاحاديث آه حديث
واه وقد سبق ذلك ﴿ قوله ﴾ واحتج بعض اصحابنا كابى المنصور الماتريدى
والفقيه ابى الليث السمرقندى وصدر الاسلام ابى اليسر وصاحب الميزان وجماعة

﴿ قوله ﴾ والى هذا اشار آه حيث اطلق لفظ الايصا اى النبى فوض اليكم تولاه بنفسه اذ عجزتم عن مقاديره لجهلكم و تولى قسمة المواريث بينكم كما يقتضيه علمه وحكمته ولم يكلها اليكم ولما بين بنفسه ذلك الحق بعينه انتهى حكم تلك الوصية لحصول المقصود باقوى الطرق واتقن الوجوه كمن امره غيره باعتاق عبده ثم اعتقه بنفسه ينتهى به حكم الوكالة والى هذا اشار النبى صلى الله عليه وسلم بقوله ان الله اعطى كل ذى حق حقه فلا وصية لوارث فان الفا تدل على سببية الاول كقوله من زارنى فاكرمته فالوصية انما تجب لتبيين حق القربة فاذا تبين ببيان الشارع لم يبق الوصية مشروعة قال شمس الائمة السرخسى رحمه الله لكنا نقول بهذا الطريق يجوز ان يثبت انتهاء حكم وجوب الوصية للوالدين والاقربين فاما انتهاء جوازها فلا يثبت بهذا الطريق الاترى ان بالحوالة وان لم يبق الدين واجبا فى الذمة الاولى فقد بقيت الذمة محلا صالحا لوجوب الدين فيها وليس من ضرورة انتفاء وجوب الوصية لهم انتفا الجواز كالوصية للاجانب فعرفنا انه انما انتسخ وجوب الوصية لهم لضرورة نفى اصل الوصية وذلك ثابت بالسنة وهو قوله عليه الصلوة والسلام لا وصية لوارث فمن هذا الوجه يتعذر الاستدلال بهذه الاية هذا كلامه قيل عليه جوازها ليس حكما شرعيا بل اباحة اصلية والثابت بالكتاب انما هو الوجوب المرتفع باية المواريث فلا يكون هذا من نسخ الكتاب بالسنة ورد بان المراد بالجواز مشروعية الوصية وكونها مفيدة للملك ولزوم التعبد وهذا لا محالة حكم شرعى على انه قد سبق منا ان الاباحة الاصلية بالشريعة لان الانسان لم يخلق عبثا ولم يترك سدى ﴿ قوله ﴾ متيقن آه اعترض عليه بانه لا دليل على كون التوجه الى البيت المقدس ثابتا بالسنة سوى انه لا يتلى فى القران وهو لا يوجب التيقن كالتوجه الى الكعبة قبل التوجه الى البيت المقدس فانه لا يعلم كونه ثابتا بالكتاب او السنة مع انه لا يتلى فى القران للقطع بان اية التوجه الى المسجد الحرام انما نزلت بعد التوجه الى البيت المقدس بالمدينة واجيب بان فعله عليه السلام قد ثبت فعلم انه نسخ قطعا واذ لا وحى متلوا فهو بالسنة واحتمال ثبوته بالكتاب احتمال غير ناش عن دليل فلا يعتبر به

الاترى

الاترى ان ماهو معلوم التاخر ناسخ ومعلوم التقدم منسوخ بالاجماع والا لتوقف الحال على بيان النبى صلى الله عليه وسلم هذا ناسخ وهذا منسوخ لاحتمال وجود غيره من كتاب اوسنة بخلاف قول عمر رضى الله عنه فانه دليل لوجوده وكذا التوجه الى الكعبة وانما اورده على الاحتمال ولم يتمسك به بل اورد دليلا اخر وهو قول عائشة رضى الله عنها وعندى ان التوجه الى الكعبة حين كان بمكة لم يكن بشريعة تدعو اليه بل كان يتوجه الى البيت المقدس لكن يجعل الكعبة بين يديه لانها قبلة جده ابراهيم عليه السلام ولما قدم المدينة لم يمكن ذلك فتوجه الى البيت المقدس لايكون نسخا للتوجه الى الكعبة لايقال التوجه الى البيت المقدس شريعة الانبياء السابقين وهو ثابت بالكتاب لقوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهديهم اقتده لانا نقول لادلالة فى الاية ان الانبياء السابقين كانوا يتوجهون الى البيت المقدس ولا ولايوجد ذلك فى اية اخرى فلو ثبت فهو بالسنة ﴿ قوله ﴾ وحديث عائشة آه قيل عليه لاخلاف فى ان الكتاب لاينسخ بخبر الواحد فكيف بمجرد اخبار الراوى من غير نقل حديث فى ذلك على ان قولها حتى اباح الله ظاهر فى انه كان بالكتاب حتى قيل ان ذلك قوله تعالى انا احللنا لك ازواجك اللاتى اتيت اجورهن واشار الشيخ ابو اليسر رحمه الله تعالى الى ان حرمة الزيادة على التسع حكم لايحتمل النسخ لان قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد بمنزلة التابيد اذ البعدية المطلقة تتناول الابد ورد بان ليس المراد انه نسخ باخبار عائشة رضى الله عنها بل المراد انها اخبرت بوقوع النسخ وظاهر كلامها انه ليس بالكتاب المتلو والا لعلمه غيرها فهو بالسنة واحتمال نسخه بوحى متلو منسوخ التلاوة غير ناش عن دليل وكون الاباحة بوحى غير متلو لاينافى صحة اسنادها الى الله تعالى واما قوله انا احللنا الاية انما يدل على حل من اتيهما اجرها الاغير على ان تاخره غير ثابت قال فى الكشف واشار شمس الائمة رحمه الله تعالى الى ان الصحابة اتفقوا على كونه منسوخا وناسخه لا يتلى فى الكتاب فعرفنا انهم اعتقدوا جواز نسخ الكتاب بغيره قال ابو اليسر وهذا لايقوى لان هذا الحل لم يثبت يعنى حل مازاد على التسع بعد ما حرم بقوله تعالى

لاتحل لك النساء من بعد لم يثبت لان تحريم مازاد على التسع محكم لايحتمل النسخ بدليل قوله من بعد فانها بمنزلة التابيد اذ البعدية المطلقة تتناول الابد توضيحه ان ذلك ثبت جزاء لحسن عملهن وهو اختيارهن رسول الله صلى الله عليه وسلم ومصابرتهن على الفقر والشدة فكيف يجوز ان يبطل ذلك بالنسخ مع بقائهن على ذلك الاختيار ولئن سلمنا نسخه فذلك يثبت بقوله تعالى انا احللنا لك ازواجك اللاتى آتيت اجورهن على ماقيل لا بالسنة فلا يصح هذا الاحتجاج انتهى وانت خبير بانه لو صح اتفاق الصحابة على حل الزائد كمانقله شمس الائمة رحمه الله لا يبقى لهذا المقال مجال وافادة قوله بعد التابيد فى حيز المنع ولهذا اعترض عليه الشيخ اكمل الدين البابرتى بانه رد لاتفاق الصحابة وان قوله من بعد لايفيد التابيد لاصراحة ولادلالة ✿ قوله ✿ وهو قوله عليه السلام يكثر لكم آه قال شمس الائمة السرخسى ومار وى من قوله صلى الله عليه وسلم فاعرضوه على كتاب الله تعالى فقد قيل هذا الحديث لايكاد يصح لان هذا الحديث بعينه مخالف لكتاب الله تعالى فان فى الكتاب فرضية اتباعه مطلقا وفى هذا الحديث فرضية اتباعه مقيدا بان لايكون مخالفا لكتاب الله تعالى ولئن ثبت فالمراد باخبار الاحاد لا المسموع من فيه او الثابت عنه بالنقل المتواتر وفى اللفظ ما يدل عليه حيث قال اذا روى لكم ولم يقل اذا سمعتم ونحن نقول ان خبر الواحد لاينسخ به الكتاب لعدم ثبوته قطعا على ان التعارض اذا جهل التاريخ بينهما هذا اقول ولهذا السر منع ابوبكر الصديق رضى الله عنه فاطمة الزهرى رضى الله عنها عن ميراث رسول الله صلى الله عليه وسلم وتمسك فيه بما سمعه منه صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء لانرث ولانورث وماتركناه صدقة مع انه يخالف عموم قوله تعالى يوصيكم الله فى اولادكم الاية لانه قطعى بالنسبة اليه لسماعه من فى رسول الله عليه السلام فيجوز نسخ الكتاب به ولم ترض به فاطمة رضى الله عنها واستمرت على طلب الميراث لان الخبر لم يبلغها الا برواية الواحد فيكون ظنيا عندها وعند كل من لم يسمعه من فى رسول الله عليه السلام ولم يبلغه بالتواتر فلا يجوز نسخ الكتاب به فلم يكن ذلك قادحا فى جلالة احد منهما ولا مورثا للنقيصة فيهما وقال القاضى ابوزيد الدبوسى رحمه الله

لم يوجد

لم يوجد فى كتاب الله مانسخ بالسنة الا من طريق الزيادة وهو كلام منظور فيه فتدبر ﴿ قوله ﴾ ان يكون الناسخ يعنى موجبه ﴿ قوله ﴾ واما المنسوخ اى من الكتاب على ما فصله فى الميزان وبينه فى الكشف ﴿ قوله ﴾ وقد يرفعان آه بمعنى انه لا يبقى عالم به فى دار التكليف لا بمعنى انه يرتفع عن الواقع بعد ثبوته فلا يرد انه لا يلزم من موت العلماء او الانساء انتفاء الحكم وارتفاعه ولا انتفاء العلم به بالموت لانه يقوم بالروح وهو لا يفنى ولعل احالة البحث الى العلماء لتحصيل الوثوق لا لورود الاعتراض والشبهة ﴿ قوله ﴾ فلا تنسى الا ماشاء الله آه يدل على جواز الانساء فى القران والا لخلا الاستثناء عن الفائدة وكذا قوله تعالى او ننسها وعن عائشة رضى الله عنها كان فيما انزل عشر رضعات محرمات فنسخن بخمس وروى ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة وقال الحسن رحمه الله ان النبى صلى الله عليه وسلم اوتى قرانا ثم نسيه فلم يكن شيئا وانما ذلك فى حياته عليه السلام واما بعد وفاته فلا خلافا للملاحدة وبعض الروافض وهو باطل لقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون اى عن الضياع فى الدنيا ﴿ قوله ﴾ بناء على انه لا يقول بمفهوم آه ونسبة ابن الحاجب ذلك الى الحنفية سهو والاعتذار عنه بانه مبنى على ما علم من عادته من الاختصار بالسكوت عما هو معلوم فهو فى حكم المستثنى مردود لانه لم يسكت بل حكم بانه عند الحنفية رحمهم الله نسخ وبانه على التقدير بانه لو قال بالمفهوم لكان رفعه نسخا عنده بعيد والاوجه ان يقال ان مفهوم المخالفة فى العدد مما يقوله بعض الاكابر من الحنفية كابى جعفر الطحاوى وابى بكر الرازى وصاحب الهداية وغيرهم ﴿ قوله ﴾ وعند الشافعى اه قال فى الكشف اتفق العلماء على ان الزيادة على النص ان كانت عبادة مستقلة بنفسها كزيادة وجوب الصوم او الزكوة بعد وجوب الصلوة لا تكون نسخا لحكم المزيد عليه لانها زيادة حكم فى الشرع من من غير تغيير الاول واختلفوا فى غير هذه الزيادة اذا ورد متاخرا عن المزيد عليه تاخرا يجوز القول بالنسخ فى ذلك القدر من الزمان كزيادة شرط الايمان فى رقبة الكفارة وزيادة التغريب على الجلد فى حد الزانى مع اتفاقهم على ان مثل هذه الزيادة لو وردت مقارنة للمزيد عليه لا يكون نسخا كورود

رد الشهادة فی حد القذف مقارنا للجلد فمذهب عامة العراقیین من مشایخنا واکثر المتأخرین من مشایخ دیارنا انها تکون نسخا معنی وان کان بیانا صورة وقال اکثر اصحاب الشافعی انها لاتکون نسخا والیه ذهب ابو علی الجبائی وابو هاشم وجماعة من المتکلمین ﴿ قوله ﴾ وقیل نسخ ان غیرت آه والیه ذهب الغزالی وعبد الجبار الهمدانی لکن فی الکشف ان مذهبهما ان زیادة رکعة علی رکعتین نسخ بخلاف زیادة التغریب فی حد الزانی وعشرین فی حد القاذف علی الثمانین وفی معتمد الاصول والاحکام وغیرهما ان مذهب القاضی عبد الجبار ان الزیادة اذا کانت مغیرة حکم المزید علیه تغییرا شرعیا بحیث لو فعل المزید علیه بعد الزیادة علی الحد الذی کان یفعل قبلها لم یجز ولزم استینافه کانت نسخا وان کان الفعل بعد الزیادة یصح ولا یلزم استینافه وانما یجب ضم شیء آخر الیه لم تکن نسخا ولو خیرنا الله بین الواجبین لکان زیادة ثالث نسخا لحرمة ترک الفعلین السابقین وقبحه وقال الغزالی لیس اتصال العشرین بالثمانین کاتصال الرکعة لان الثمانین بقی وجوبها واجزاؤها عن نفسها بخلاف الصلوة فان الرکعة الواحدة لو لم توجد لم تکن للرکعتین اثر اصلا بل یکون کالعدم ونقل عن الشیخ ابی الحسن الکرخی وابی عبد الله البصری ان الزیادة ان کانت مغیرة حکم المزید علیه فی المستقبل کزیادة التغریب علی الجلد وعشرین علی حد القاذف کانت نسخا فانها توجب تغییر الحکم الاول فی المستقبل من الکل الی البعض وان تکن مغیرة کزیادة وجوب ستر الرکبة بعد وجوب ستر الفخذ لاتکون نسخا لوجوب ستر کل الفخذ لایتصور بدون ستر بعض الرکبة فلا تکون الزیادة مغیرة للحکم الاول فی المستقبل بل تکون مقررة له ﴿ قوله ﴾ فانه فسر آه قیل ینبغی ان یکون بلفظ المبنی للمفعول فان ابن الحاجب انما فسر تغییر الاصل بان یصیر وجود المزید علیه بمنزلة العدم فیکون المثال الثانی مستقیما اذ الثمانون بمنزلة العدم فی انه لایحصل بها اقامة الحد وکذا الثالث لان ترک الاولین مع فعل الثالث غیر محرم وقد کان محرما قبل الزیادة فهو کالعدم فی انتفاء الحرمة عنهما ورد بانه لافرق بین التفسیرین لانه لایمکن ان یکون کالعدم الا بان لایکون الاصل معتبرا فی الحکم وان وجد ولا یکون غیر معتبر

الا بوجوب

الابوجوب الاعادة والاستيناف ان لم يؤت مع الزيادة على ان لزيادة شرط منفصل كالطهارة فى الطواف ليست بنسخ عندهم ويجب الاستيناف بدونه والقول بان الثمانين بقى وجوبها واجزاؤها عن نفسها مردود اذ لا وجوب للثمانين على تقدير الزيادة فلا اجزاء لها عن نفسها لان الواجب على هذا التقدير هو المائة ولو سلم فوجوب الركعتين واجزاؤهما عن نفسها باق على تقدير الاتيان بالركعة الثالثة على الاتصال ولعل الفرق بينهما فى جواز الفصل وعدمه

❁ قوله ❁ كما هو قبل الزيادة لا يجب الاعادة آه كما ان المثالين الاخيرين لا يستقيمان من جهة عدم صدق التعريف وطبق التفسير فقد عرفت ان هذا القول هو مذهب القاضى عبد الجبار الهمدانى وان زيادة عشرين على الثمانين ليس من قبيل النسخ عنده وان زيادة فعل ثالث بعد التخيير بين فعلين وان كانت نسخا لكن لا من حيث دخولها فى ضابطة تغيير الاصل كما سبق فظهر ان ابن الحاجب رحمه الله غلط فى هذا المقام مرتين نبه المصنف على احدهما دون الاخر ❁ قوله ❁ وقيل القائل الغزالى حيث قال ان اتصلت الزيادة المزيد عليه اتصال اتحاد بحيث يكونان جزئين لامر واحد واحترز به عن الشرط كالطهارة فى الطواف لانه من قبيل التخصيص عنده لا النسخ

❁ قوله ❁ بالتخيير فى اثنين قيل عليه معنى ذلك وجوب احدهما لا بعينه وهو ليس بمرتفع والمرتفع وهو عدم قيام غيرهما مقامهما ثابت بحكم النفى الاصلى فلا يكون رفعه نسخا قال السيد الشريف هذا ممنوع لان وجوب احدهما غير وجوب احدهما ولا شك ان الاجزاء يرتفع بالثانى ❁ قوله ❁ فترفع اجزاء الاصل آه قيل عليه معنى الاجزاء امتثال الامر او الخروج عن العهدة دفع وجوب القضاء وذلك ليس بحكم شرعى ولو سلم فالامتثال بفعل الاصل لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم توقفه على شىء آخر ليس بنسخ لانه مستند الى العدم الاصلى فالاولى ان يقال انه نسخ لتحريم الزيادة على الركعتين مثلا وقد اجيب عنه بان الاجزاء وان لم يكن من الاحكام الخمسة التكليفية لكنه حكم شرعى وضعى على ما عرف فى محله ❁ قوله ❁ المطلق يجرى على اطلاقه آه حاصله ان المطلق يدل على الجواز بما يطلق عليه الاسم اهو هو كالعام بدلا والتقييد ينافيه فيرفع حكما شرعيا قيل عليه ان اراد ان المقيد

يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة وان اراد بحسب العدم الاصلى فهو لايكون حكما شرعيا ورد بان النص المطلق كان يقتضى الاجزاء بدون القيد فان كان القيد رافعا لذلك الا جزاء ولو بمفهوم المخالفة كان ناسخا وان يكن رافعا لم يكن زيادة اصلا وهذا لايكون قولا بمفهوم المخالفة وبان القيد يستلزم ارتفاع اجزاء المطلق من حيث هو مطلق وهو حكم شرعى لكن ارتفاعه انما لزم من دلالة القيد على ايجابه لانه اقتضى رفع الاجزاء به بدلالة لفظه لا يكون قولا بمفهوم المخالفة هذا ❁ قوله ❁ قالوا حرمة آه قال ابو الحسين البصرى فى كتاب المعتمد ان النظر فى هذه المسئلة يعنى فى الزيادة على نص يتعلق بامور ثلاثة احدها الزيادة على النص تقتضى زوال شىء لا محالة واقله زوال الحد مما الذى كان ثابتا وثانيها ان المزال بهذه الزيادة ان كان حكما شرعيا وكانت الزيادة متراخية سميت تلك الزيادة نسخا وان كان حكما عقليا وهو البراة الاصلية لاتسمى نسخا وثالثها ا الزائل بالزيادة ان كان حكم العقل يجوز الزيادة بخبر الواحد والقياس وان كان الزائل حكما شرعيا فان كان دليل الزيادة بحيث يجوز ان يكون ناسخا لدليل حكم الزائل جاز اثبات الزيادة والا فلا وخرج عليه الفروع فقال الزيادة التغريب لاتزيل الا نفى وجوب مازاد على المائة وهذا النفى غير معلوم بالشرع لان الشرع لم يتعرض لمازاد عليها نفيا ولا اثباتا بل هو معلوم بالعقل بالبراءة الاصلية واما كون المائة وحدها مجزية كونها كمال الحد وحصول الخروج عن عهدة الواجب للامام باقامتها فكلها تابع لنفى وجوب الزيادة ولما كان نفى الزيادة معلوما بالعقل جاز قبول خبر الواحد فيه كما ان الفروض لو كانت خمسة لتوقف على ادائها الخروج عن عهدة التكليف وقبول الشهادة فلو زيد فيها شيىء اخر لتوقف الخروج عن العهدة على اداء ذلك المجموع مع انه يجوز اثباته بخبر الواحد والقياس فكذا ههنا فاما لو قال الله تعالى المائة وحدها كمال الجلد وانها وحدها مجزية فلا يقبل فى الزيادة ههنا خبر الواحد والقياس لان نفى الزيادة يثبت بدليل شرعى وحاصله ان كلية الحد فيها ليست بحكم شرعى فلا يكون رفعها نسخا واجاب عنه صاحب الميزان بانه لانسلم انه ليس بحكم شرعى لان حكم الشرع

ما

مالا يثبت الا بالشرع وتقدير الحد لا يعرف الا بالشرع فكان شرعيا ولان الجلد متى كان واجبا ثم جاء نص التغريب متراخيا يكون النبي صلى الله عليه وسلم ساكتا عن حكم التغريب والسكوت عند الحاجة بيان فصار وجوب انتفاء التغريب حكما شرعيا بدلالة السكوت فاذا جاء خبر الواحد بايجاب التغريب كان نسخا لحكم شرعي وهو وجوب انتفا التغريب لسكوته ولو امر صاحب الشرع نصا فقال اجلدوا ولا تغربوا وعرف ذلك قطعا لو جاء خبر الواحد في ايجاب التغريب اليس يكون نسخا فكذا هذا ولكن يلزم عليه ايجاب عبادة بعد اخرى فان سكوته صلى الله عليه وسلم بعد ايجاب عبادة يدل على ان غيرها ليس بواجب بمنزلة ما لو نص عليه ثم ايجاب عبادة بعدها بخبر الواحد والقياس والاجماع فيجوز ههنا ايضا واجاب غيره بان زيادة النفي نسخ لتحريم الزيادة على المائة فانه حكم شرعي معلوم ثبوته في الشرع بطريقه كزيادة ركعة على ركعتي الفجر فانها نسخ لتحريم الزيادة على الركعتين فانه قد ورد في الشرع في الفرايض المقدرة تحريم الزيادة على مقاديرها بخلاف زيادة عبادة على عبادة فانها لا تقتضي تغيير حكم مقصود ❁ قوله ❁ لو كان الامر كما توهم من كون التوقف على عدم الخلف موجبا لكون الحكم غير شرعي ❁ قوله ❁ لم يكن شيء آه لان الوجوب وحرمة الترك يبتني على عدم الخلف واعترض عليه بان ثبوت الخلف لا ينافي الوجوب غاية ما في الباب انهما لا يجتمعان ولا يرتفعان معا في شخص واحد فيكون فرضية الصلوة والصوم مثلا ثابتة بالنص وحرمة تركهما موقوفة على عدم الخلف وبانه لا معنى لتوقف حرمة الربا والسرقة ونحو ذلك على عدم الخلف فمن اين يلزم نفي الحكم الشرعي على تقدير ان لا يكون المتوقف على عدم الخلف حكما شرعيا واجاب عنه السيد الشريف قدس سره بان المراد بالخلف عن الشيء ما سد مسده ونزل منزلته في اداء التكليف ويكون وجوبهما مثلا على التخيير في شيء كما في خصال الكفارة فلا يخفى ان ثبوت الخلف على هذا التقدير ينافي الوجوب العيني ولهذا لا يجتمعان في شخص واحد وقول المصنف رحمه الله لم يكن شيء من الاحكام حكما شرعيا مبالغة وتهويل في رد الخصم والزامه كما هو دأب المناظرة او عام خص من البعض

بشهادة التمثيل بحرمة ترك الصلوة والصوم ووجوبهما ﴿ قوله ﴾ اى فالواجب هذا على انه خبر مبتدأ محذوف قيل عليه لو سلم افادته انحصار الاستشهاد فى النوعين فالتقدير الصحيح فليستشهدوا فالمستشهد رجل وامرأتان لان اصل الاستشهاد ليس بواجب واجيب عنه تارة بان القاعدة ان الامر اذا ورد بشىء غير واجب ينصرف الوجوب الى قيوده فههنا انصرف الى تعيين القسمين وهو المطلوب ونظيره ان اصل النكاح ليس بواجب مطلقا لكن اذا اريد النكاح يجب ان يكون عند الشهود واما القول بان القسمين للاستشهاد ولا ينافى ان يكون للشهادة قسم آخر فليس بشىء لان السوق لبيان الشهادة وهو المقصود من ذلك الاستشهاد عرفا وشرعا واخرى بان قوله تعالى فاستشهدوا مجمل فى حق الشاهد قد فسر بالنوعين فيلزم الانحصار لان التفسير بيان لجميع ما اريد بالمجمل على ان نقل الحكم الى ما ليس بمعتاد وهو حضور النسا فى مجالس القضا يدل على ان غيره ليس بمشروع قيل عليه غاية ذلك الدلالة على انحصار الاستشهاد فى النوعين وعلى ان غيرهما لا يعتبر عند التداين لكن لا يقتضى عدم صحة القضا بغير ذلك قال العلامة الفنارى رحمه الله هذا فاسد اما اولا فلان هذا القسم معتبر عند الخصم فى التداين ايضا واما ثانيا فلان الاستشهاد فى التداين لتيسير الاخذ والاثبات عند الانكار والتحاكم فيكون المعتبر فى التحاكم والقضا واما ثالثا فلان الاجماع منعقد على ان هذه الاية هى المفيدة للاستشهاد فى باب القضا ليس مفهوما للانتها ﴿ قوله ﴾ فلا يزاد التغريب باحاديث وردت فى ذلك قال بعض الشافعية يلزمكم نسخ اية الوضوء بادخال نبيذ التمر بين الماء والتراب ونسخ ما ذكره الله من الاحداث الناقضة للوضوء بايجاب الوضوء عن القهقهة فكانكم اجزتم الزيادة على نص باخبار ضعاف ولم تجيزوا باخبار صحاح ومن زاد الخلوة على ايتى الطلاق قبل المسلس فى ايجاب العدة تكميل المهر بخبر عمر رضى الله عنه مع مخالفة غيره لهو امتنع عن الزيادة على النص بخبر صحيح كان ما كمافى دين الله تعالى برايه واجيب عنه بان النبيذ فى حكم الماء لان النبى صلى الله عليه وسلم اشار بقوله تمرة طيبة وماء طهور الى ان المائية لم تزل بالقاء التمر فيه فيكون داخلا فى عموم قوله تعالى فلم تجدوا ماء فلا يلزم النسخ واما جعل القهقهة

من

من النواقض فنظير ايجاب عبادة بعد عبادة واما تكميل المهر بالخلوة فيثبت عندنا
بقوله تعالى وكيف تأخذونه وقد افضى بعضكم الى بعض وبدلالة اخرعرفت
في موضعها فلا يكون من باب الزيادة على النص بخبر الواحد في شيء ﴿ قوله ﴾
على سبيل الفرضية فلا يرد ايجاب قرأة الفاتحة في الصلوة وتعديل الاركان
في الركوع والسجود والقومة والجلسة وانما لم نوجب التغريب لغرابة في حديثه
مع عموم البلوى والتعريض على الفساد فان قيل اذا اقتصر المصلى على الفاتحة
تكون فرضا ولا قائل بالفصل واجيب بانه يقع فرضا ما اتى به منها ومن غيرها
والكلام انما هو في شرعيته فرضا فان قيل يلزم ان يكون قرائتها فرضا وواجبا
معا وهما متنافيان لان الفرض ما ثبت بقاطع والواجب بظنى اجيب بانه لا منا
فات عند تغاير الحيثيتين فان افتراضها من حيث كونها قرانا ووجوبها من
حيث كونها فاتحة على الخصوص ﴿ قوله ﴾ بل هو شرط الصلوة يعنى انها لما
لم تكن عبادة مقصودة لا يتصور ان يترتب عليها الثواب والاثم بما هى تلك
قيل وعلى هذا ينبغى وجوب النية والترتيب في الوضوء اذا كانت القصد القربة
بمعنى انه لا يكون قربة بدونهما وان لم يأثم تاركهما ولا يخفى عليك انه ليس بمعنى
الوجوب الشرعى ﴿ قوله ﴾ بمعنى انه يأثم آه قيل عليه لم لا يجوز ان يكون
واجبا بمعنى ان يكون المصلى اثما باعتبار ترك النية والترتيب في الوضوء مع
صحة صلاته كما في ترك الفاتحة وحينئذ لا يلزم النسخ واجيب عنه بانه مما لا
نظير له في الشرع فان المفهوم من وجوب شيء في شيء ان يكون تاركه فيه اثما
بالنظر اليه لا بالنظر الى الغير وقوله كما في ترك الفاتحة قياس مع الفارق فان
وجوبها في الصلوة وتركها فيها اثم لا في غيرها ﴿ قوله ﴾ الصلوة هى الاصل
والقول بان الانسب ان يفسر الاصل بغسل الاعضاء الثلاثة ومسح الرأس ومعنى
عدم اجزائه كونه غير كاف في صحة الصلوة وذلك لان المراد بالاصل
في هذا المقام هو المزيد عليه الذى يرفع الزيادة صحة اجزائه غير
مناسب لان مراد المصنف رحمه الله الاصل بالنسبة الى الوضوء ﴿ قوله ﴾
لم يجعل تلك اى واجبات يأثم تاركها في الوضوء قيل عليه لا خفاء في ان غسل

المرفق والكعب ومسح مقدار الربع من الرأس واجب بمعنى انه لازم بدليل ظني وانت خبير بانه فرض عملي وعلى زعم المجتهد والفرق ان الواجب في شي لاينتفي ذلك الشي بانتفائه بخلاف الفرض العملي فانه ينتفي بانتفائه في زعم المجتهد وان لم ينتفي قطعا ❁ قوله ❁ اصله ثابت اقتباس لطيف بتغيير يسير وحذف خفيف مع لطف الابهام فان اباحنيفة الامام اسم ابيه ثابت كما ان اصول مذهبه ثابتة محكمة وفروع فقهه عالية مشتهرة ❁ قوله ❁ حال المتكلم اى الذى يتوقع منه التكلم ❁ قوله ❁ لما لها اى الاجازة المشعرة بالرغبة في الزواج ❁ قوله ❁ والثالث قيل عليه الاظهر ان هذا القسم مندرج في القسم الثاني ورد بان سكوته مع امتناعه شرعا ولا الرضا او مع وجوبه عرفا عند الرضا وليس فيما نحن فيه شيى منها وكيف وربما سكوت الولى لفرط الغيض او للتأمل في صلاحيته للاذن فياذن وكذا سكوت الشفيع ❁ قوله ❁ وعند الشافعي رحمه الله المائة مجملة يعني ليس عطف الدرهم تفسيرا لها لان مبنى العطف على التغاير ومبنى التفسير على الاتحاد على ماقيل ولا يخفى ضعفه لان المغايرة بين المائة والواحدة لا تتغير بكون المائة من الدراهم والا لكان القول له على مائة ودرهم خطأ لما فيه من عدم جواز العطف ❁ قوله ❁ بضرورة الكلام اى ضرورة طوله وهجنته ❁ قوله ❁ حذف المعطوف عليه اى تميزه اعلم ان المعطوف اذا كان عددا فلا خلاف في انه تفسير للمعطوف عليه وبيان له ولا اذا لم يكن عددا ولا مقدرا بالعدد نحو مائة وثوب او عبد في انه لا يكون بيانا وتفسيرا له وانما الخلاف في صورة كونه غير عدد لكنه مقدر به او بالوزن نحو له على مائة ودرهم او قفيز حنطة فانه بيان عندنا للتعارف على السكوت عن مميز عدد عطف عليه الاثمان او المقادير خلافا للشافعي واستدل المصنف عليه بوجهين وهو ظاهر في الكتاب ❁ قوله على انهما لا يثبتان في الذمة دليل آخر في الباب وهو ان تفسير المائة بالعبد او الثوب لايلايم لفظ على لان موجبه الثبوت في الذمة ومثلهما لا يثبت في الذمة الا ان يكون في السلم فانه يجوز في مثل الثوب لضرورة حاجة المفاليس الى رأس المال دون العبد لعدم العلم بقدره وصفته خلافا للشافعي رحمه الله فلا يرتكب الا عند التصريح به كالمعطوف دون

المعطوف

المعطوف عليه ۞ قوله ۞ قياسا على العدد آه لا يقال المفسر فيه مميز المعطوف لانفسه فكيف يستقيم القياس عليه لانا نقول بل نفسه بمعنى ان المعطوف عليه يكون من جنس المعطوف درهما او دينارا او غيرها قيل عليه اللغة لا تثبت بالقياس وان اريد اثبات الحكم على القياس الشرعي فلا يكون مما نحن فيه من بيان الضرورة وانت خبير بانه من باب حمل النظير على النظير وليس من باب القياس في شيئ ومراد المصنف المعنى اللغوى وبيان المناسبة ۞ قوله ۞ والجامع كونهما مقدرين قد عرفت ان هذا بيان المناسبة ووقع التعارف في نظيره وليس بيان العلة المشتركة بين الاصل والفرع التي يبتنى عليها القياس الفقهي فلا يرد انا لا نسلم ان العلة ذلك بل هي كون العطف مقتضيا الشركة فيما يتوقف عليه المعطوف والمعطوف عليه كالخبر والشرط فكذا التفسير في مائة وثلاثة اثواب بخلاف مائة ودرهم اذ لا ابهام في المعطوف فلا يحتاج الى التفسير ۞ قوله ۞ الاجماع لغة العزم والاتفاق يقال اجمع فلان على كذا اى عزم واجمعوا اى اتفقوا والمعنى الثاني انسب بالمعنى المختار الشرعي والظاهر ان معناه الاصلي هو العزم ويلزمه الاتفاق اذا صدر عن الجماعة والا فلا دليل على الاشتراك اللفظي ۞ قوله ۞ اتفاق امة محمد صلى الله عليه وسلم باشتراكهم في القول او العمل على سبيل منع الخلو وهذا التعريف يفيد ان الاجماع لا يتصور من واحد وان ذهب البعض الى ان قوله يكون حجة فيما لم يبق غيره من المجتهدين ولا من العوام وامثالهم من اهل الكلام ولا يدخل فيه اتفاق من دون الجميع ولا اتفاق الامم السالفة مطلقا وغيرهم ولا في العقليات من جنس المعتقدات او غيرها مما لا يتطرق اليه حكم ناجز ولا يتعلق به تكليف بل الواجب في الاول اثبات ما اثبته القاطع ونفي ما نفاه والسكوة عما عداه وعدم التجاوز عن حد الدلالة في معناه وفي الثاني توكيله الى البرهان والكون معه اين ما كان فما يتوهم من انتقاضه باتفاق الفلاسفة على قدم العالم محض سفسطة اذ لو صح ذلك فاتفاقهم عليه غير مستند الى حديث او قياس فقهي مستنبط لان الاجماع لابد له من سند شرعي لا يتعدى عنهما هذا ۞ قوله ۞ في عصر اى في عصر ما اى عصر كان بعد عصر النبوة ۞ قوله ۞ حكم شرعي اى فرعي ماخوذ من

الشرع باصله المنصوص عليه او بالقياس المستنبط منه والا فلا استناد للعقايد على الاجماع وحجيته فانه لا يتصور فيه او لا يفيد على ما هو المذهب المختار عند الحنفية لان سنده ان كان قطعيا كالقران او السنة المتواترة فلا يثبت الحكم الا به ولا يضاف الا اليه ومن المستحيل تحصيل الحاصل لا بهذا التحصيل وان كان ظنيا فلا يتصور انعقاد الاجماع لان الاجماع ليس شيئا مقصود التحصيل بنفسه بالذات شرعا ولم يرد به التكليف اصلا بل انما يحصل شيئا فشيئا بتعاقب اراء الاحاد وتوارد اذهانهم وتشارك افهامهم في حادثة متجددة ليس فيها من الشارع حكم بالاضطرار على العمل به وليس هذا في باب العقايد ثم لا يمكن وقوعه فيه وحصول اعتقادهم به اذ لا بد فيه من قاطع واتباع الظن فيه غير سايغ هذا فما قيل العقلي قد يكون ظنيا فبا لاجماع يصير قطعيا كما في تفضيل الصحابة ليس بشيء لما عرفت ان الاجماع ليس مقصود الحصول بنفسه وانما هو من ضرورات وجوب العمل بامر متجدد يتعلق به حكم ناجز من العمل او الترك يحصل بتوارد الاراء للعمل به شيئا فشيئا وتعاور الظنون به واحدا بعد واحد لا يجري في العقايد ﴿ قوله ﴾ وبعضهم وهو ابن الحاجب ومن يحذو حذوه حتى يجب عندهم اتباع اراء المجتهدين في امر الحروب وتدبير العساكر وحفظ الدروب واعترض عليه بان المخالف فيه ان اثم به فهو امر شرعي والا فلا معنى للوجوب ورد بانه ليس شرعيا بمعنى ما لا يدرك لولا خطاب الشارع ونقض باصول العقايد فانها يأثم تاركها مع عدم كونه شرعيا بهذا المعنى ونحن نقول حجية الاجماع انما هي في الاحكام الشرعية وهي المسائل الفروعية ولا يجري حكم الاجماع في غيرها لان ثبوت العقايد به غير متصور ولا معنى له في غيرها من قح المعقولات مثل ان الذئب اقوى او الضبع وان النيل الطف ماء او الفرات ونحو ذلك مما لا تكليف فيه اصلا ﴿ قوله ﴾ فالاجماع عليه يكون اخبارا ومن هذا القبيل اجماعهم على امر لغوي بان الواو للجمع المطلق والفاء للتعقيب واللام للتاريخ اذ ليس ثبوت هذه الاحكام باجماع اهل العربية بل بتواتر النقل عن اهل اللغة ﴿ قوله ﴾ فاجماعهم على ذلك من حيث اه قيل عليه الحسي الاستقبالي قد يكون مما لم يصرح المخبر الصادق بل استنبطه المجتهدون من

نصوصه فيفيد الاجماع قطعيته وانت خبير بان ذلك لايعتبر من حيث انه
اجماع بل من حيث التواتر بكثرة الرواة من المخبر الذى يقف على المغيبات
فلايكون من قسم الاجماع فانه ان ورد به نص قاطع فهو ثابت من غير احتياج
الى الاجماع والا فليس للاجتهاد فيه مساغ وان وقع فيحمل على السماع وايضا يلزم
منه ان يكون كل حكم ثبت بخبر الواحد مجمعا عليه ❁ قوله ❁ فى امور ستة ذكرها
المصنف رحمه الله فيما بعد مرتبة على تفاصيله وهى ركنه واهله وشرطه وحكمه وسببه
وهو السند وناقله ولعل اقحام كلمة فى مبنى على ارادة الجنس فكانه قال والابحاث
ههنا فى امور البحث الاول لاقتضائه سبق متعدد يكون عبارة عن واحد منه ولا
ريب ان الواحد من الامور ليس فى ركن الاجماع بل عينه ❁ قوله ❁ ضرب امراة
فى الكشف وغيره ان امراة غاب عنها زوجها فبلغ عمر رضى الله عنه انها تجالس الرجال
وتحدثهم فاشخص اليها ليمنعها عن ذلك فاملصت من هيبته اى اسقطت الجنين
فشاور الصحابة رضى الله عنهم فى ذلك فقالوا لاغرم عليك انما انت مؤدب
وما اردت الا الخير وعلى رضى الله عنه فى القوم ساكت فقال ماتقول يا ابا الحسن
فقال ان كان هذا جهد رايهم فقد اخطأوا وان قاربوك اى طلبوا قربتك فقد
غشوك اى خانوك ارى عليك الغرة فقال انت صدقتنى فقد استجاز على رضى الله
عنه السكوت مع اضمار الخلاف ولم يجعل عمر رضى الله عنه سكوته دليل الموافقة
حتى استنطقه ❁ قوله ❁ وغيره من الاسباب مثل تصويب جميع المجتهدين واستقرار
الخلاف بين ائمة الدين فان افتاء الحنفى بما يوافق مذهبه عند الشافعى المذهب
لايدل على رضاء الشافعى لان مذاهب العلماء قد تقررت
وصارت معلومة ❁ قوله ❁ ولما كان الحكم عنده اى عند الساكت لان السكوت
بعد وصول الحادثة ووجوب الفتوى فيما مع عدم التسليم يكون فسقا وامتناعا عن
اظهار الحق وتركا للواجب عليه احتشاما لغيره وعدالة المجتهدين مانعة عنه
ولا يتهمون به ولاسيما الصحابة فانه ظهر من صغارهم الرد على كبارهم وقبول
الكبار منهم ❁ قوله ❁ وعدم الغرم عليه كان حسنا هذا التاويل يرده ما اشتمل
عليه الواقعة من التفصيل على مافى الكشف ولذلك سلمه ❁ قوله ❁ وحديث الدرة

غير صحيح آه لان عمر رضى الله عنه كان يدعوه فى الشورى مع الكبار من الصحابة
فيقدمه لفطانته وقوة ذهنه ويناظرون ولا يهابون احدا فى اظهار الحق لانهم كانوا
يعتقدون قبول الحق ويعدون اظهاره نصحا والسكوة عشلو المناظرة
فى مسئلة العول مشهورة بينهم فمن المستبعد ان يكون ابن عباس رضى الله
عنهما لم يخبره بقوله مهابة له وقد اشار اليه باشياء فقبلها منه واستحسنها وكان
يقول غص باغواص سنسنة اعرفها من اخزم يعنى انه شبه العباس رضى الله عنه فى رايه
ودهائه ﴿ قوله ﴾ وكان عمر الين للحق ومن لينه وانقياده له كان يقول لا خير
فيكم مالم تقولوا ولا خير فى مالم اسمع ويقول رحم الله امرأ اهدى الى عيوبى الحمد
لله الذى جعلنى بين قوم اذا زغت عن الحق قومونى ولما نهى عن المغالاة
فى المهر فى خطبته قالت امراة يقول الله عز وجل فى كتابه واتيتم احديهن قنطارا
افتمنعنا عن ما اعطانا الله فقال امراة خاصمت رجلا فخصمته وفى رواية انه بكى
وقال كل الناس افقه من عمر حتى النساء فى البيوت ولما عزم رضى الله عنه على
جلد حامل قال له معاذ ان جعل الله لكم على ظهرها سبيلا فلم يجعل على ما فى بطنها
سبيلا فتركه وقال لولا معاذ لهلك عمر وسمع رجلا يقرأ قوله تعالى والسابقون
الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان بالواو فى قوله
والذين وكان يقراه بغير واو فقال من اقراك قال ابى رضى الله عنه فدعاه فقال
اقرانيه رسول الله صلى الله عليه وسلم وانك لتبيع القرظ بالنقيع فقال صدقت وان
شئت قلت شهدنا وغبتم ونصرنا وخذلتم واوينا وطردتم فكيف يستقيم لابن
عباس رضى الله عنهما ان يمتنع عن اظهار قوله وابلاجته مهابة له ﴿ قوله ﴾
ولما شرطنا مضى مدة التامل لم يرد الشبهة قيل عليه نعم لكنه لا يدفع احتمال كون
السكوت لتصويب المجتهدين او استقرار الخلاف او نحو ذلك والجواب ان التصويب
والاستقرار لا يمنع عن المباحثة وطلب الكشف عن ماخذه لا بطريق الانكار
على العادة الجارية فى مباحثة المجتهدين فى طلب الحق كما فى مسئلة الجد والاخوة
والعول ودية الجنين مع انه لم يكن فيهم من يعتقد ذلك على ما عرف فى موضعه
ثم ان المصوب وان اعتقد ان كل مجتهد مصيب لكنه لا يرضى غير ما يراه مذهبا

لنفسه

لنفسه ولان يأخذ به غيره ❁ قوله ❁ اختلفوا فى علة الربا اعلم ان علة الربا
بمعنى الباعث الداعى على تحريمه عند ناهى قصد صيانة حقوق الناس وحفظ
اموالهم وقولهم انه القدر مع الجنس فهو بمعنى المعرف للحكم فان الكيل
والوزن يعرف المماثلة فيعرف الجواز وعدمها وعند الشافعى رحمه الله فى قوله
الجديد هى الثمنية فى النقدين والطعم فى الاربعة والتجانس شرط عمل العلة
والمساواة مخلص من الحرمة التى هى الاصل عندهم وفى قوله القديم الطعم مع
الكيل او الوزن وعند مالك رحمه الله الادخار والاقتيات وظهور قصد الصيانة
من ايجاب المماثلة والتقابض فى الحديث الصحيح من قوله عليه السلام الذهب
بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر
والملح مثلا بمثل سوء ابسوا يدا بيد فاذا اختلف هذه الاصناف فبيعوا كيف
شئتم اذا كان يدا بيد اخرجه مسلم واصحاب السنن الاربعة عن عبادة بن الصامت رضى
الله عنه ومثله اظهر من ان يخفى على من له ادنى فضلا عن فقيه فذ لبيب اروع وعن
محمد رحمه الله كل شيئ حرم فى الكثير منه فالقليل منه كذلك وانما يجوز بيع عبد بعبدين
لفرط التفاوت وخفاء مقدار الفضل ومحله فى افراد بنى ادم مع وقوع الضرورة
الداعية عليه فى ذلك كما قال* شعر *ولم ار امثال الرجال تفاوتوا * الى الفضل
حتى عد الف بواحد* وكذا البهايم فان فيهما من المؤنة ما يمنع عن الاحتباس مع عدم
مقياس معرف وضع لضبط امثال ذلك والنقدان قيم الاشياء واصول الاثمان كانهما الحاكم
القاضى المتوسط بين الاعيان المتنافرة المتباعدة وماسواهما من المقدرات من
ضرورات المعيشة وحفظ الحيوة والارتباء يدعوا الى الاحتباس وتضييق الحوايج على الناس
والله سبحانه خلق كل شيئى لانتفاع الخلق ولم يخصه لزيد ولا لعمرو ولا لغيرهما
فانه ملكه وكل الناس عباده فرخص لهم فى الانتفاع والتمتع بها ومنعهم عن اختطاف
ماسبق يد غيره اليه واحل البيع لاضطرار الخلق اليه لاحتياجهم الى اعيان كثيرة فى
مساكنهم ومطاعمهم وملابسهم ومراكبهم وجملة حوايجهم ومن حكمته سبحانه
خلق الدراهم والدنانير حاكمة بين الاعيان ومقومة للاموال ومعرفة للمراتب
وعلامة للمقادير وهما حجران لا منفعة فى ذاتهما ولا غرض فى اعيانهما ولكن يضطر

الخلق اليهما عند عجزهم عما يحتاجون اليه ويملكون ما يستغنون عنه فاعتبر ذلك عمن يملك الحنطة ويحتاج الى مركوب او بالعكس فلابد بينهما من معاوضة لابد من تقدير العوض اذ لا يبذل هذا متاعه بكل مقدار من هذا ولا مناسبة بينهما فى الوزن والصورة فلا يدرى ان الحنطة بم يساوى المركوب وربما لا يرضى صاحبها بالمركوب مثلا ولا صاحب الدابة بالحنطة فهو معذور فى بيعه بنقد ليحصل النقد ويتوصل به الى مقصوده وما يرضاه فانه وسيلة الى الغير ولا غرض صحيح فى عينه ويقع من الاموال موضع الحرف من الكلام جاء لمعنى فى غيره وموقع المرآت من الالوان فيتوسط بينهما فيقال هذه الحنطة تساوى مائة والمركوب مائة فيعرف تساويها وكذلك شان جملة الاموال فوضعه لذلك دون غيره فمن كان معه نقود وعامل بها مقصودة كان غرضه جمعها ويتخذه غاية لعمله فيبقى النقد مقيدا ينزل منزلة المكنوز ويكون كتقييد الحاكم وحبس القاضى والبريد والموصل الى الغير ومن اتخذ منها الاوانى وغير ذلك كان كمن استخدم القاضى فى الكنس والحياكة والاختطاب وغيرها من الاعمال التى يقوم بها اداني الناس فيكون ظلما ووضعا للشى فى غير موضعه واهمالا للحكمة واضاعا للفطرة التى فطر الله عليها وذلك لان الخزف والحديد والرصاص والنحاس ينوب مناب الذهب والفضة فى حفظ المايعات عن ان يتبددوا نما الاوانى لذلك ولا يكفى الخزف والحديد لما هو المقصود الذى اريد من النقود فمن اتجر فى عينها فقد اتخذها مقصودة على خلاف خلق الله سبحانه والحكمة فيه فيكون كفران النعمة واضاعة حقوق العباد بحبسه وهذا سر تحريم الربا والحكمة فيه ومن لم ينكشف له هذا بعين البصيرة كشفته الترجمة الالهية كما قال الله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم وقال النبى صلى الله عليه وسلم من شرب من آنية ذهب او فضة فكانما يجرجر فى بطنه نار جهنم فسد الشارع طريقه بتحريمه الا يدا بيد مثلا بمثل ورخص فى سائر الاجناس فان من له ثوب لا يقدر ان يشترى به طعاما او دابة اذ ربما لا يرضى صاحب الطعام والدابة بالثوب فهو معذور فى بيعه بنقد ليحصل النقد فيتوصل به الى مقصوده فانها وسيلة الى الغير وانما جاز بيع

احد

احد النقدين بالاخر لمخالفتهما وتفاوت مقدارهما كثرة وقلة فيفرق فى الحاجات
قليلا قليلا ففى المنع عنه مايشوش المقصود واما متماثلا فمن حيث انه لا يرغب
فيه عاقل ولا يشتغل به تاجر فانه عبث يجرى مجرى وضع الدرهم على الارض
واخذه عبثا ولم يمنع صاحب الجيد لانه لا يرضى بمثله من الردى فلا يخفى فى
ذلك على العقلاء وكذا الاطعمة وسائر الاعيان خلقت لتيغتذى بها ويتداوى او
ينتفع فى غير ذلك بها فلا ينبغى ان تصرف عن جهتها فان فتح باب المعاملة فيها
لا على هذا الوجه توجب تقييدها ويمنع عن الانتفاع بها فينبغى ان يخرج عن
المستغنى عنها ولهذا لعن الله المحتكر وورد فيه الوعيد والتشديد فانظر
حسن وضع الشريعة وهو اخاتها الحكمة الالهية حيث منع الاتجار فيهما بدون
المماثلة لا فى الجواهر الغالية القيمة مع غلوها لكونهما قيم الاشياء واصول الاثمان
والحاكم المتوسط بين الاعيان وماسواه من المقدرات من ضرورات المعيشة
وحفظ الحيوة وقد اوردنا هذا الكلام تشوقا لهو ان لم يكن هذا التفصيل مقتضى
المقام والله الموفق للصواب واليه المرجع والماب ❁ قوله ❁ فى العيوب
الخمسة فى مذهب الشافعى رحمه الله هى الجب والعنة فى الزوج والرتق والقرن
فى المراة والجذام والبرص فيهما وقيل المشهور من مذهبه فيه ستة سادسها
البهق هو بياض رقيق يعترى البشرة لسوء المزاج الى البرودة وغلبة البلغم على
الدم ويعترى الجلد السواد لمخالطة المرة السوداء على الدم وفيها سوى ما
ذكر البخر وهو نتن الفم والرتق امراة لا يمكن جماعها والقرن عظم فى فرجها وفى
الهداية والكافى والمحيط وغيرها ان المراة تتخير فى عيوب الزوج لا هو فيها عند
محمد رحمه الله ❁ قوله ❁ وعند البعض غسل الاعضاء القائل بوجوب الوضوء
هو ابو حنيفة رحمه الله واصحابه ولا يخفى ان غسل المخرج واجب عندهم فكيف
يصح ان يقال ان شمول الوجود قول ثالث لم يقل به احد فان المراد منه
وجوب غسل المخرج والوضوء كما ان شمول العدم تركهما جميعا اللهم الا ان يقال
الخلاف فيما كان قليلا دون قدر الدرهم ويثبت ان الشافعى يوجبه ايضا ❁ قوله ❁
وقال بعض المتاخرين آه هو سيف الدين الآمدى وتابعه ابن الحاجب رحمهما الله

وهو مختار فخر الدين الرازى رحمه الله ❁ قوله ❁ والاجاز اذليس فيه خرق الاجماع حيث وافق كل واحد من القولين من وجه وان خالف من وجه اخر قال الامدى رحمه الله فى الاحكام فان قيل كل من القولين لاغير قائل بالتفصيل فهو قول لم يقل به قائل فيكون باطلا قلنا عدم القول به لا يوجب بطلان القول به والا لما جاز الحكم فى واقعة متجددة لم يسبق فيه قول لاحد فان قيل قد اتفق القولان على نفى التفصيل فالقول بالتفصيل خرق الاجماع قلنا ممنوع فان عدم القول بالتفصيل اعم من القول بعدم التفصيل والاعم لا يستلزم الاخص نعم لو صرح القولان بنفى التفصيل لما جاز القول به فان قيل ففى التفصيل تخطية كل من الفريقين فى بعض ماذهب اليه وهى تخطية الامة فيمتنع قلنا الممتنع تخطيه كل من الفريقين فيما اتفقوا عليه لا تخطية كل بعض فيما لا اتفاق عليه فعلم ان عدم القول بالفصل وان اشتهر فى المناظرات لكنه ليس مما وقع الاتفاق على قبوله وانما يقبل حيث يصلح الزاما للخصم بان يلزمه من التفصيل بطلان مذهبه هذا وهو بيان حسن ❁ قوله ❁ ان كان يكون اى الوجوب ان كان ثابتا فى الضمار يكون ثابتا فى الحلى ❁ قوله ❁ ان القول الثالث مستلزم قيل عليه ثبوت احد الشمولين بالاجماع فى مسئلة الزوج مع الابوين او الزوجة غير مسلم لصدق لاشىء من الشمولين بمجمع عليه لما فيه من مخالفة البعض وقد قال شريح القاضى ومن تابعه بثلث الكل فى زوجة وابوين دون الزوج ومحمد بن سيرين فى زوج وابوين دون الزوجة وكلاهما من اعيان التابعين وكذا الاجماع بشمول الوجود ولا شمول العدم فى الامثلة الباقية واجيب بان القول ان للام ثلث الكل فى المسئلتين شمول والقول بان لها ثلث الباقى شمول واذا كان مدعى كل منهما شمول واحد على التعيين كان منهم اجماعا على ان الحق احدهما لاغير بالضرورة ومن انكره فقد انكر البديهيات واما ماذكره من السند فمدفوع بان صدق قولنا لاشىء من الشمولين بمجمع عليه بمعزل عن مناقضة احد الشمولين ثابت بالاجماع على الانفصال الحقيقى بل الذى يناقضه ان يقال لاشىء من الشمول بثابت او كلاهما ثابت حتى يلزم الاجتماع او الارتفاع فتامل فيه ❁ اقول الثابت المعروف عند ائمة النقل الموثوق بهم كالحافظ ابى عمرو بن عبد البر وغيره ان فى هذه

المسئلة ثلثة اقوال فحسب الاول ان للام مع كل واحد من الزوجين ثلث الباقى من فرضهما وهو قول عمر وعثمان وابن مسعود وزيد بن ثابت وعامة الصحابة والفقهاء السبعة والائمة الاربعة وجمهور العلماء واصح الروايتين عن على رضى الله عنه لئلا يلزم تفضيل الانثى على الذكر المساوى لها فى الجهة والقرب على خلاف وضع الشرع والثانى ان لها ثلث جميع المال فى المسئلتين وهو قول ابن عباس رضى الله عنهما وشريح القاضى وداود الظاهرى ومختار ابى الحسن محمد بن عبد الله المصرى الفرضى المعروف بابن اللبان ومروى عن على ومعاذ بن جبل وابن سرين اخذا بعموم قوله تعالى فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه الثلث والثالث ان لها ثلث الجميع مع المرأة اربعة من اثنى عشر وللاب خمسة ولها ثلث الباقى مع الزوج لئلا يلزم بخس الاب الى السدس مع توفير حظها ذكره ابن كثير وفخر الدين الرازى فى تفسيرهما وجعلوه قول ابن سرين وجعله القرطبى مع ابن عباس رضى الله عنهما فما فى التلويح والمسلم وغيرهما من تربيع الاقوال وتعكيس قول ابن سرين غلط ❀ قوله ❀ فى الضمار فى القاموس ككتاب من المال الذى لا يرجى رجوعه ومن العذاب ما كان ذا تسويف ومن الدين ما كان بلا اجل وقولهم جمل ضامر ا وناقة ضامرة هذا ل ❀ قوله ❀ ولو كان امرا واحدا فليس حكما شرعيا معناه بالاغماض من عدم كونه واحدا حقيقيا وقيل مع ذلك فليست العلة حكما شرعيا بمعنى ما لا يدرك لولا خطاب الشارع بل قد تستنبط ورد بان العلية لا محالة من الاحكام الشرعية وانما الخلاف فى دخولها فى الحكم التكليفى وعدم دخولها بل هو من الحكم الوضعى وبالجملة لما كان القياس من الادلة الشرعية واحدى الاربعة لا يمكن ان يقال ان العلة ليست حكما شرعيا بذلك المعنى وكانه توهم ان الحكم الشرعى لا يكون الا منصاصر بحا من الكتاب او السنة وكون اتفاق القولين على نفى الربو فى غير الجنس حكما شرعيا ممنوع بل عدم الربو فيه عدم اصلى لا حكم شرعى نعم جواز البيع متفاضلا فى غير الجنس حكم شرعى ولكن الكلام ليس فيه ❀ قوله ❀ كجواز النفل دون الفرض فى الكعبة اه هذا ليس مذهبا للشافعى رحمه الله بل

مذهبه الجواز مطلقا الا الى الباب اذا كان مفتوحا والعتبة غير مرتفعة ولا سترة دونها فقدر موخرة الرحل على ما عرف فى كتب اصحابه والمصنف رحمه الله صرح به فى شرح الوقاية وغيره ﴿ قوله ﴾ وكبيع الملاقيح قيل عليه هذا خارج عن المبحث فان بطلان بيع الملاقيح مسئلة مجمع عليها والبيع بالشرط مسئلة مختلف فيها لا تعلق لاحديهما بالاخرى ورد بان المسئلة يصدق عليها ان محل الحكم اكثر من واحد والاختلاف فيها بان عدم افادة الملك هل يشملها او يقتصر على واحد منهما وابو حنيفة رحمه الله قائل بعدم الافادة فى بيع الملاقيح وافادته فى البيع بالشرط والشافعى رحمه الله قائل بعدم افادته فيهما وعدم اتفاقهما على عدم الافادة فى صورة بعينها وكون المسئلة الاولى مجمعا عليها لا يمنع عن دخول المسئلتين فى هذا القسم اذا لم يقدر بان لا يكون شىء من الصورتين مجمعا عليه واشتراكهما فى النهى عنهما يكفى فى تعلق احديهما بالاخرى ولا يضر تفاوتهما بالبطلان والفساد ﴿ قوله ﴾ يفيد الملك عند ابى حنيفة رحمه الله اى ملك التصرف دون الرقبة عند اتصال القبض به فى المجلس او باذن البايع حتى يكون مضمونا لو هلك عندا لمشترى على خلاف فيه ووجوب فسخه والا فهذا القول غير صحيح لان البيع بالشرط لا يقول ابو حنيفة ولا الشافعى رحمهما الله انه يفيد الملك بل هو باطل عندهما الا ان الشافعى رحمه الله استثنى بيع الامة فقط اسنادا لا بحديث عائشة رضى الله عنها فى الصحيحين فى شراء بريرة تقديما للخاص على العام على ما هو مذهبه وقد اخرج الطبرانى فى معجمه الاوسط فى هذا الباب حكاية قال حدثنا عبد الله بن ايوب المقرىء قال حدثنا محمد بن سليمان الذهلى قال حدثنا عبد الوارث بن سعيد قال قدمت مكة فوجدت بها ابا حنيفة وابن ابى ليلى وابن شبرمة فاتيت ابا حنيفة فسالته عن البيع والشرط فقال البيع باطل والشرط باطل ثم اتيت ابن ابى ليلى فسالته فقال البيع جائز والشرط باطل ثم اتيت ابن شبرمة فسالته فقال البيع جائز والشرط جائز فقلت سبحن الله ثلثة من فقهاء العراق اختلفوا فى مسئلة واحدة فاتيت ابا حنيفة فذكرته فقال ما ادرى ما قالا حدثنى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عن النبى صلى

واخرج هذه الحكاية ابو سليمان حمد بن ابراهيم الخطابى فى كتاب معالم السنن مختصرا قال حدثنى محمد بن هاشم عن عبد الوارث بن سعيد واخرجه ابراهيم بن عبد الرحمن الفزارى فى باب بيع وشرط ° ومحمد بن الحسن الواسطى عن طريقه وغيرهم * منه رحمه الله تعالى

الله

الله عليه وسلم انه نهى عن البيع والشرط البيع باطل والشرط باطل ثم اتيت
ابن ابي ليلى فذكرته فقال ما ادري ما قال احدثني هشام بن عروة عن ابيه عن
عائشة قالت امرني النبي صلى الله عليه وسلم ان اشتري بريرة على ان يكون
الولاء لمواليها البيع جائز والشرط باطل ثم اتيت ابن شبرمة فذكرته فقال ما
ادري ما قالا حدثني مسعر بن كدام عن محارب بن دثار عن جابر رضي الله عنه
قال بعت من النبي صلى الله عليه وسلم ناقة وشرطت حملانها الى المدينة البيع جائز
والشرط جائز ورواه الحاكم وعبد الحق في احكامه والخطاب وغيرهم وهذه
ثلثة مذاهب مستدل عليها والرابع مذهب الشافعي رحمه الله فانه وافق ابي
حنيفة رحمه الله واستثنى بيع الامة فقط ترجيحا للخاص وهو حديث عائشة على
العام وهو حديث عمرو بن شعيب فيما تناولاه لان العام ظني الدلالة عنده
واجاب عما تمسك به ابن شبرمة بان شرط الحملان لم يكن في صلب العقد ونحن
نقول مع ذلك ان العام قطعي كالخاص يقاومه في الدلالة فينظر في اسباب الترجيح
فنقدم ما فيه الوجوب او الحرمة ونأخذ به على ما فيه الاباحة تحاشيا عن تكرار
النسخ او ما في معناه فلعل جواز البيع والشرط في حديثي جابر وعائشة رضي
الله عنهما كان على الاباحة الاصلية ثم رفعت بما ورد من النهي دون العكس لئلا
يلزم التكرار لما ان الاصل في الاشياء الاباحة واورد على الشافعي رحمه الله
بان حديث عمرو بن شعيب من قبيل المرسل عند اكثر اصحاب الحديث
وهو لا يرى المرسل حجة وذلك لان المراد من جده اما جد شعيب فيكون عبد الله
بن عمرو بن العاص ولم يدركه شعيب واما جد عمرو بن شعيب فيكون محمد
بن عبد الله وهو تابعي لم يدرك النبي صلى الله عليه وسلم وعلى التقديرين
يكون الحديث مرسلا والاسناد منقطعا واجيب بان ذلك اذا لم يصرح بجد ابيه
وقد ورد مصرحا فيما اخرجه ابو داود والترمذي والنسائي ولا يذهب عليك
انه اذا صح عدم ادراك شعيب جده عبد الله فلا فائدة في التصريح باسمه نعم
حسنه الترمذي وصححه ولهمتابعات اخر ثم اذا كان الاجماع المركب اجماعا
شرعيا مطلقا كيف يصح للشافعي رحمه الله ان يخالف الفقهاء الثلثة العراقيين

السابقين عليه واحداث قول اخر يخالفهم فيه ﴿ قوله ﴾ وصاحب البدعة يدعوا الناس قال شمس الائمة ان كان لايدعوا الناس اليها لكنه مشهور به فقد قال بعض مشايخنا فيما يضلل فيه هو لايعتبر بقوله لانه انما يضلل لمخالفته نصا موجبا للعلم وكل قول كان بخلاف النص فهو باطل وفيما سوى ذلك يعتبر قوله ولايثبت الاجماع مع مخالفته لانه من اهل الشهادة ولهذا كان مقبول الشهادة فى الاحكام قال والاصح عندى انه انما كان متهما بالهوى ولكنه غير مظهر له فالجواب هكذا فاما اذا كان مظهر اللهوى فانه لايعتد بقوله فى الاجماع لان المعنى الذى به قبلت شهادته لايوجد ههنا فانها تقبل لانتفاء تهمة الكذب على ماقال محمد رحمه الله قوم عظموا الذنوب حتى جعلوها كفر الايتهمون بالكذب فى الشهادة وهذا يدل على انهم لايؤتمون فى احكام الشرع ولايعتبر قولهم فيه ﴿ قوله ﴾ لايكفر بالمخالفة قبل تمام انعقاد الاجماع ببقاء واحد والمقابلة بين النوعين تقتضى شمول هذا الحكم مابعد تمام الانعقاد واهل التحقيق من الحنفية وغيرهم على عدم تكفير منكر حكم الاجماع فى الفصول كلها لظهور الوهن فى دلائله وشيوع الخلاف فى جملة اقسامه اذمامن نوع منه الا وفيه مخالف من اجلاء العلماء وسياتى مزيد البيان فى محله ﴿ قوله ﴾ بالصحابة اه وهم داود بن على بن خلف الظاهرى واتباعه واحمد بن حنبل فى احدى الروايتين عنه لانهم المخاطبون بقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ﴿ قوله ﴾ بعترة الرسول عليه السلام وهم الزيدية والامامية ﴿ قوله ﴾ باهل المدينة وهم مالك واتباعه وقد اوله بعضهم بحمله على تقديم رواية اهل المدينة على غيرهم وهو ممنوع وبعضهم بحمله على المنقولات المستمرة كالاذان والاقامة والمد والصاع وامثال ذلك دون غيرها واستدل عليه بقوله عليه السلام المدينة تنفى خبثها كما ينفى الكير خبث الحديد والخطاء من الخبث فكان منتفيا عنهم فيجب متابعتهم ولانها دار الهجرة وموضع النبوة ومستقر الاسلام والايمان ومجتمع الصحابة وفيها ظهر العلم ومنها صدر فلا يجوز ان يخرج الحق عنهم واجيب بان هذه الوجوه تدل على زيادة فضلها ووفور شرفها لاعلى حجية اجماع اهلها دون موافقة غيرهم على انه لو تم لدل

على

اذا نقل الاجماع تواترا ويكون اجماعا قطعيا بل اخص من ذلك بان يصير من ضرو ريات الدين كالخمس عند كثير فاما اذا كان انما يظن الاجماع ظنا فلا ولذا صرحوا بان منكر وجوبها لايكفر * فتح القدير من باب صدقة الفطر

على حجية اقوالهم وعورض بمكة فانها مشتملة على الكعبة البيت الحرام وقبلة الاسلام والمسجد والمقام وزمزم والصفا والمروة ومواضع المناسك والمشاعر ومنزل ابراهيم ومنشأ اسماعيل ومولد نبينا عليهم الصلوة والسلام حتى اقسم سبحانه بهذا البلد الحرام وقيده بحلول الرسول عليه السلام مع ان اجماع اهلها دون غيرهم ليس بحجة ولم يذهب اليه احد قال فى الكشف الكبير فعرفنا انه لا اثر فى ذلك للبقاع بل الاعتبار لعلم العلماء واجتهاد المجتهدين ولو كانوا فى دار الحرب قاطنين قال رجل من اهل المدينة لاخر من اهل العراق من عندنا خرج العلم فقال العراقى نعم لكنه لم يعد اليكم ﴿ قوله ﴾ وعند البعض لا يشترط اتفاق الكل وهو محمد بن جرير الطبرى وابو الحسين الخياط وهو رواية عن احمد بن حنبل وقال ابو عبد الله الجرجانى وابو بكر الرازى الجصاص رحمهما الله من ائمتنا الحنفية ان سوغت الجماعة الاجتهاد للمخالف كان خلافه معتدا به مثل خلاف ابن العباس رضى الله عنهما فى توريث الام ثلث جميع المال مع احد الزوجين والاب والا فلا يعتد بخلافه مثل خلافه فى تحريم ربا الفضل وخلاف ابى موسى الاشعرى فى انتقاض الوضوء بالنوم وقال ابن الهمام رحمه الله والذى صححه شمس الائمة السرخسى رحمه الله واختاره ان الواحد المخالف لو سوغوا له الاجتهاد لا يثبت حكم الاجماع وان لم يسوغوا لا يصير المحل مجتهدا فيه قال واليه اشار ابو بكر الرازى رحمه الله لان ذلك خلاف لا اختلاف ﴿ قوله ﴾ فجعلوا الخلاف المتقدم مانعا فى المحيط وغيره ان الاجماع المتاخر لا يرفع الخلاف المتقدم عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله وروى الكرخى رحمه الله عن ابى حنيفة رحمه الله انه لو قضى القاضى ببيع امهات الاولاد لا ينقض هذا الحكم قاض اخر لانه قضاء فى فصل مجتهد فيه وذلك قول الجمهور وقال محمد رحمه الله لا يكون مانعا قال شمس الائمة فى جواب ابى حنيفة رحمهما الله دليل على ان عنده لم يرتفع الخلاف السابق وانه منع من انعقاد الاجماع المتاخر حيث صح القضاء ولم ينقض وقال بعضهم بل انما يدل على انه اجماع مختلف فيه فانه عند اكثر العلماء ليس باجماع وعند من جعله اجماعا فيه شبهة فينفذ القضاء به لانه بمنزلة خبر الواحد لا يكفر

وذكر ان رجلا من اهل المدينة قال عند ابى حنيفة رحمه الله اهل العراق هم اهل الشقاق فقال ابو حنيفة رحمه الله ومن اهل المدينة مردوا على النفاق * منه رحمه الله

جاحده ولايضلل وفى فصول الاستروشنى رحمه الله فيه روايات اظهرها انه لا ينفذ وفى قضاء الجامع انه يتوقف على امضاء قاض اخر ان امضى نفذ وان ابطل بطل وهذا اوجه الاقوال وقال الخصاف رحمه الله للقاضى ان ينقض القضاء ببيع ام الولد لانه مخالف لاجماع التابعين فقيل هذا قول محمد رحمه الله واما على قولهما فلا ينقض هذا ﴿ قوله ﴾ وهو ان يثبت الحكم اى الحكم الشرعى لا الدنيوى ولا العقلى ولا الاعتقادى لما ان الاجماع ليس مقصود الحصول بنفسه لوضع الحكم فانه تشريع مردود على صاحبه بل انما هو من ضرورات الاخذ بدليل ظنى شرعى من خبر الواحد والقياس فى حادثة متجددة يتعلق به حكم ناجز يضطر فيها فى العمل باحد طرفى الفعل والترك وليس فيها نص من الشارع ﴿ قوله ﴾ حتى يكفر آه المحققون من الحنفية وغيرهم على عدم تكفير منكر حكم الاجماع فى الفصول كلها مالم يصاحبه الدليل القاطع من نص الشارع من الكتاب اوالسنة المتواترة كافتراض الصلوات الخمس والزكوة والصوم والحج وحرمة الميتة والدم ولحم الخنزير قال القاضى الامام ابوزيد الدبوسى رحمه الله فى التقويم لم نبال بخلاف الروافض ايانا فى امامة ابى بكر رضى الله عنه وبخلاف الخوارج فى خلافة على رضى الله عنه لفساد تاويلهم وان كنا لا نكفرهم للشبهة وقال صاحب الميزان رحمه الله انكار ماهو ثابت قطعا من الشرعيات بان علم بالاجماع والخبر المشهور فالصحيح من المذهب انه لا نكفر به انتهى وقال امام الحرمين رحمه الله فشا فى لسان الفقهاء ان خارق الاجماع يكفر وهو باطل قطعا فان من ينكر اصل الاجماع لا يكفر والقول فى التكفير ليس بالهين وقال نعم من اعترف بالاجماع واقر بصدق المجمعين فى النقل ثم انكر ما اجمعوا عليه كان هذا تكذيبا للشارع وهو كفر والقول الضابط فيه ان من انكر طريقا فى ثبوت الشرع لم يكفر ومن اعترف بكون شىء من الشرع ثم جحده كان منكر الشرع كانكاركله وقال صفى الدين الهندى رحمه الله فى النهاية جاحد الحكم المجمع عليه من حيث انه مجمع عليه باجماع قطعى لا يكفر عند الجماهير خلافا لبعض الفقهاء وانما قيدنا بالاجماع القطعى لان جاحد حكم الاجماع الظنى لا يكفر وفاقا انتهى والنقل فى هذا

وذكره ابن الهمام رحمه الله فى فتح القدير * منه رحمه الله

الباب

الباب واسع واما منكر امهات الشرايع من الصلوات الخمس ونحوها فانما يكفر لانكاره النصوص القطعية المصاحبة للاجماع فيها الا من حيث انه انكار حكم الاجماع وقد حققناهذا فى شرح العقايد بما لامزيد عليه فارجع اليه ❁ قوله ❁ سبيل المؤمنين لايمكن آه لايقال لم لايجوز ان يراد منه سبيلهم فى متابعة الرسول اومناصرته اوالاقتداء به فيما صاروا به مؤمنين كيف وقد نزلت الاية فى طعمة بن ابيرق حين سرق درعا وارتد ولحق بالمشركين لانا نقول ترك المتابعة فى ذلك عين مشاقة الرسول فيكون تكرارا والعبرة لعموم اللفظ والاطلاقه لالخصوص السبب وموقع الحكم ❁ قوله ❁ فيكون الواجب اتباع سبيل المؤمنين لايخفى ان الاية انما تدل على حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين واما دلالتها على وجوب اتباع سبيلهم ففيه تامل ولادليل على وجوب اتباع سبيل من السبل غير ما اتى به النبى صلى الله عليه وسلم وذكر السبكى رحمه الله ان الشافعى رحمه الله هو الذى استنبط الاستدلال بهذه الاية على حجية الاجماع ولم يسبق اليه وحكى انه تلا القران ثلث مرات حتى استخرجه روى ذلك البيهقى رحمه الله فى المدخل وساق فيه حكاية غريبة طويلة بسنده ولم يدع القطع فيه انتهى واعترض عليه بان المطلوب القطع ومذهبه ان عمومات الكتاب وظواهره ليست بقطعية وانما يثبت بوجوب التمسك بالظواهر والعمل بها بالاجماع فيكون دوريا وللحنفية ان يقولوا ان حكم العام والظاهر عندنا هو ثبوت الحكم فيما تناوله قطعا ويقينا على ما حققناه فى محله وقد يجاب بان وجوب العمل بالظواهر لايتوقف على الاجماع بل على ان العدول عن الظاهر الى خلافه بلا دليل خلاف المعقول ولايخفى ما فيه ❁ قوله ❁ كان ما اتى به النبى صلى الله عليه وسلم غير سبيل آه وهو ظاهر وذلك لان الوعيد متناول لكل واحد ممن يشاقق الرسول ويتبع غير سبيل المؤمنين وثابت حكمه فى كل واحد منهما فان العطف يوجب الاشتراك فى الحكم فسقط ما قيل انه لاحاجة اليه لظهور قرينة العطف ❁ قوله ❁ لان جزء الشىء لايصدق عليه انه غيره وهو مما اجمع عليه اهل الحق قاطبة وان استصعبه اخلاف اتباع الاشعرية الا ان الحكم على الكل يكون حكما على الجزء لوكان عينه ولايظهر ذلك من عدم كونه

غيره ❁ قوله ❁ فهذه الغيرية آه قيل عليه انا لا نمنع ذلك من جهة انه لا يصلح انعطف بل من جهة ان سبيل المؤمنين عام لا مخصص له بما ثبت اتيان الرسول به يشمل الاجماع وغيره قلت الاجماع انما يكون من مصادق سبيل المؤمنين اذا ثبت كونه حجة ولم يثبت بعد ❁ قوله ❁ هى العدالة ولا خلاف بين احد من الحكما والصوفية فى انها الرابعة من اصول الاخلاق الفاضلة وانما وقع الخلاف فيما بينهم فى انها كيفية مركبة من الثلثة الاول او كيفية بسيطة حاصلة بعد حصول التوسطات الثلثة وبالجملة هى انبل الجماعة وجرت ابيات من الصوفية وغيرهم يتبين منها انها فضيلة براسها والقول بل ان امهات الفضائل هى هذه الثلاثة تقصير فلا تكن من اصحابه والى هذه الاصول الفاضلة وقعت الاشارة فى قوله عليه السلام خير الامور اوسطها ❁ قوله ❁ غير معلوم قيل عليه مثل هذا يرد على كل ما ادعى تواتر معناه والكلية فى حيز المنع وما تعدى عن حده فالحكم شامل له ❁ قوله ❁ فلا يجوز بعد ذلك مخالفتهم قيل عليه وجوب الاتباع لا يستلزم القطع وانه لا يدل على حجية قول مجتهدى عصر لجواز ان يكون الحكم المندرج فى الوحى مما لا يطلع عليه واحد او جماعة من المجتهدين فى عصر اخر قبلها وبعدها وان اكمال الدين هو التنصيص على قواعد العقايد والتوقيف على اصول الشرايع وقوانين الاجتهاد لا ادراج حكم كل حادثة فى القران ورد بان ما ذكره المصنف من الايات يدل على حجية ذلك على القطع والبتات وان غاية عدم اطلاع البعض هو السكوت عن الحكم وهو لا ينافى كونه اجماعا وايضا ان المصنف لم يدع ان وجوب الاتباع يستلزم القطع بل يدعى ان اتفاق جميع المجتهدين فى عصر على حكم بحيث لا يتصور اجتماعهم على الضلالة يستلزم القطع وان اتفاق المجتهدين فى عصر على حكم قطعا لكن دالا على حجية اجتماع مجتهدى كل عصر قطعا وان التخصيص بلا دليل لا يجوز والقول بان كون اتفاقهم مستلزما للقطع مستدل عليه بوجوب الاتباع ممنوع بل الدليل عليه النهى الوارد عن التفرق ❁ قوله ❁ المتفق عليه نوعان آه قيل عليه المتفق عليه لا يحصر فى النوعين لان ما لم يتفق عليه جميع الناس بل بعضهم اقسام كثيرة لا تدخل تحت الحصر وذلك ظاهر ورد بان المبحوث عنه ما اتفق

عليه

شعر اصول خلق نيك امد عدالت *پس انكه حكمت وعفت شجاعت* كسى كو متصف كردد بدين چار* حكيم راست كفتار ست كر دار* كلشن راز

عليه المسلمون فيما لا نص فيه اما ان يكون ما اتفق عليه جميع الامة او اتفق عليه
جميع المجتهدين منهم وهو المعتبر فى ثبوت الحكم قطعا واما اتفاق غيرهم من
امة محمد صلى الله عليه وسلم فلما لم يكن معتبرا كان كالعدم ﴿ قوله ﴾ تعالى
فلولا نفر من كل فرقة آه قيل عليه هذا لا يفيد الا كون ما اتفق عليه طوائف الفقهاء
حجة على غيرهم والكلام فى كونه حجة على المجتهدين حتى لا يسعهم مخالفته وان وجوب
العمل لا يستلزم القطع على انه يوجب حجية قول مجتهد واحد على القطع فى عصر
ليس فيه غيره لكونه بينة على الحكم فى هذا العصر ورد بانه لما قام حجة لا يسع المجتهدين
وعلى غيرهم مخالفته بما سبق من الايات الدالة على ذلك وان النهى عن التفرق
والاختلاف يعم ما كان من حيث العمل وما من حيث العلم وهو ظاهر والاحتمال
الغير الناشى عن دليل لا يقدح فيه ولعل المصنف رحمه الله يلتزم حجية قول
ذلك الواحد على ما هو مذهب البعض ﴿ قوله ﴾ وما كان الله ليضل قوما بعد
اذ هديهم آه اورد عليه بان المراد عدم الاضلال بالجأ وبالقسر الى الكفر بعد الهداية
الى الايمان اذ كثير اما يقع الخطاء لجماعات العلماء ولا دليل على تعيين المجتهدين
فى عصر وانه انما ينفى وقوع الاضلال من الله تعالى وهو لا يستلزم نفى وقوعه
من النفس او الشيطن واجيب بان مطلق الهداية ينصرف الى كاملها وانما يحصل
لجميع المجتهدين فى عصر لا لمن سويهم من الجماعات فتكون مانعة عن الوقوع
فى الخطاء والضلال فيما اجمعوا وان الله اذا هدى قوما فلا مضل لهم كما قال سبحانه
من يهد الله فما له من مضل والله يضل من يشاء ويهدى من يشاء ﴿ قوله ﴾
تعالى ونفس وما سويها آه تنكير النفس اما للتكثير كما فى قوله علمت نفس والمراد
كل نفس او للتعظيم والمراد نفس الرسول او ادم عليهما السلام وتسويتها انشاؤها
وابداعها مستعدة لكمالاتها الممكنة لها والهامها الفجور والتقوى افهامهما وتعريف
حالهما والتمكين من الاتيان بهما وتزكيتها انماؤها بالعلم والعمل وتدسيتها انقصانها
واخفاؤها بالفسق والجهل كذا فى التفاسير وهو ماخوذ من الكشاف وارتضاه
فخر الدين الرازى والبيضاوى وغيرهما واعترض عليه بان ليس معنى الالهام
ان يعلمه كل شر وخير ولا اختصاص لذلك بالنفس المزكاة فكيف بجميع المجتهدين

من الامة فى عصر ولا دلالة فى الايات على هذا المطلوب ولا يخفى ان الهام الامر بين لما كان من الله تعالى فلمختصاص النفس المزكاة بالعلم والعمل التى منها نفوس المجتهدين به ظاهر كيف فان التزكية شرط الاجتهاد وليس من ضرورته ان يعلمه كل شر وخير ﴿ قوله ﴾ وايضا العلماء اه قيل نعم لكنه راجع الى ماسبق من ان الاحاديث الدالة على حجية الاجماع المتواترة المعنى والمصنف منع ذلك فيما سلف ورد بان منشاء هذا عدم الفرق بين النصوص المعلومة المحققة وغيرها والاحتجاج مبنى على الاعم منها كيف فان الاستدلال السابق كان بالاحاديث المعدودة المعلومة الوجود فمنع المصنف رحمه الله بلوغها حد التواتر وهذا الاستدلال بعد وقوع اجماعهم على كون الاجماع حجة قطعية مع اتفاقهم على ان قطعية الحكم انما هى بقطعية الدليل فهذا القول منهم مع عدم تصور تواطوهم على الكذب دليل على وجود دليل قطعى لهم واذ ليس بمتلو فهو الحديث وان لم نطلع على خصوصياته هذا ﴿ قوله ﴾ على ان الاجماع الذى اه دفع لما عسى ان يقال ان علماء الامة لم يقع منهم الاتفاق على ذلك فان منهم من خصه باجماع العترة الطاهرة ومنهم من خصه باهل المدينة ووجه الدفع ان الاجماع الذى نثبته حجة هو اخص من كل ذلك فيدخل المجتهدون من العترة الطاهرة واهل المدينة بخلاف غيره ورد بانه قد لا يوجد فى بعض الاعصار مجتهد من العترة واهل المدينة وايضا بان من علماء الامة من خصه بالصحابة ومنهم من خصه بما نص عليه الكل فى قول لم يسبق فيه خلاف ومنهم من انكره بالكلية ﴿ قوله ﴾ فادلتهم تدل على مطلوبنا اه قيل عليه دليل من شرط العترة اشتمال اجماعهم على قول الامام المعصوم عن الخطاء والكذب ورد بان الاجماع من العترة يجب ان يكون حجة عندهم وان لم يشتمل على قول الامام المعصوم والا ففى قوله كفاية وفيه غنية عن الاجماع فيكون لغوا ﴿ قوله ﴾ اجماع الصحابة ومثلوه باتفاقهم على على خلافة ابى بكر الصديق رضى الله عنه ولما ورد عليه مخالفة على وفاطمة والزبير بن العوام وسلمان الفارسى وحذيفة بن اليمان وسعد بن عبادة الانصارى فى قومه وابى سفيان بن حرب فى بنى امية وغير اولئك اجابوا عنه بان الخلافة

لم تكن

لم تكن ثابتة بالاجماع قبل موافقة هؤلاء المتخلفين عن البيعة بل بالبيعة من الاكثر وهي كافية للانعقاد ثم لما رجع علي رضي الله عنه رجع اولئك الاقوام كلهم الى ما اتفق عليه العامة فتقرر الاجماع وتاكدت البيعة به وفيه نظر اما اولا فان عليا رضي الله عنه انما رجع بعد وفات فاطمة رضي الله عنها ورجع برجوعه من رجع من القوم وقد ماتت فاطمة رضي الله عنها منكرة غير مبايعة لابي بكر فلم يكن هذا الاجماع من القسم الاول الذي لم يسبق فيه خلاف والقول بان فاطمة لم تكن فقيهة في غاية السقوط ونهاية سوء الادب فانها بضعة من رسول الله صلى الله عليه وسلم وبعض منه قد ربيت في حجر النبوة ومهد الرسالة وغذيت بلبان المعرفة مديمة لصحبة رسول الله صلى الله عليه وسلم مدى حياته وقد بلغ الحسن البصري رحمه الله ما بلغ في بركة مصة او مصتين من ثدي ام سلمة رضي الله عنها لم يدر انه ادرت ام لا وتفقه جماعة كثيرة ذكور وانات من الاجانب لم تلق رسول الله رسول صلى الله عليه وسلم الا عند الشريا فكيف لا هذه الدرة النفيسة الطاهرة والجوهرة الفريدة المزكاة الطيبة كلا واما ثانيا فان الرجوع من الجميع لم يثبت بل صح ان سعد بن عبادة رضي الله عنه سيد الانصار خرج في قومه منكر الخلافة ابي بكر رضي الله عنه ولم يعد حتى انقضت مدة خلافة ابي بكر رضي الله عنه ومات متخلفا عن بيعته بارض حوران بعد ان مضى من خلافة عمر رضي الله عنه نحو سنتين وهو من جلة الصحابة وفقهائهم وسيد الانصار ونبلائهم بل لو مثل بخلافة عمر وعثمان رضي الله عنهما لكان اسلم واما ثالثا فان مذهب جمهور المحققين عدم تكفير الروافض مع انكارهم خلافة ابي بكر وعمر وقد نص على ذلك ابو حنيفة والشافعي رحمهما الله وغيرهما بل في المحيط وغيره انه مذهب جمهور الفقها وفي كلام ابن المنذر رحمه الله ما يدل على اجماعهم على عدم التكفير وقواه ابن الهمام رحمه الله ومن اراد تفصيله فعليه الرجوع الى شرح العقايد وحواشي العضدية وقد حققناه فيهما بما لا مزيد عليه ❁ قوله ❁ يجوز التبديل آه اثره على النسخ تجانبا عن مخالفة السلف ومحافظة لظاهر كلامهم ان الاجماع لا يجري فيه النسخ واطلق فخر الاسلام الجواز واختار المصنف التفصيل بان الرتبة الاولى القطعية منه وهي المتفق

عليه من اجماع الصحابة بتصريح الجميع فى حكم لم يسبق فيه خلاف لا يجوز تبديلها
وهو المراد فيما قالوا انه لا ينسخ ولا ينسخ به واما المختلف فيه فيجوز تبديلها
وهو محمل كلام فخر الاسلام رحمه الله واعترض عليه صاحب الميزان بان الاحكام
خرجت عن احتمال النسخ بوفاته صلى الله عليه وسلم لانقطاع الوحى الذى
يتوقف النسخ عليه قال بل الجواب ان اجماع التابعين يتبين به ان ذلك لم يكن
دليلا بل شبهة لان الدليل لا يظهر خطاؤه ابدا بل يتقرر بمضى الزمان فاما
الشبهة فتزول فلما قام الدليل على البطلان تبين انه شبهة انتهى وعلم منه ان
اجماع الصحابة رضى الله عنهم اذا كان مسبوقا بخلافهم لا يكون قطعيا وان اطلاق
الدليل على ما لا يفيد المطلوب لا يكون على الحقيقة هذا واجاب صاحب الكشف
ان بعد وفاته صلى الله عليه وسلم لم يبق مشروعية النسخ بالوحى وبقيت الا
حكام الثابتة فى زمانه على ما كانت عليه فاما الاحكام الثابتة بالاجتهاد بعده صلى الله
عليه وسلم فيجوز النسخ فيه بان يوفق الله تعالى بعد ثبوت حكم باجماع او اجتهاد
اهل عصر بان يتفقوا على خلافه على اجتهاد سنح لهم على اجتهاد اهل العصر
المتقدم ويكون هذا بيان انتهاء مدة الحكم الاول ﴿ قوله ﴾ وعند البعض لا بد
من آه نسبه شمس الائمة السرخسى وفخر الاسلام وصاحب الميزان الى داود
الظاهرى ومحمد بن جرير الطبرى واتباعهما والقاشانى من المعتزلة وجماعة
من الشيعة ولكن المذكور فى عامة الكتب ان خلافهم فى الانعقاد بالقياس فقط
وذلك لان القياس ليس من الحجج الشرعية عندهم ما خلا محمد بن جرير رحمه
الله فانه ممن يقول بالقياس فلعله يقول ان الاجماع لا يحصل الا باتفاق جميع اهل
العصر ولا عصر الا وفيه جماعة من نفات القياس فذلك يمنع عن انعقاد الاجماع
واجيب بان نفى القياس قول محدث فلا يعول عليه لاتفاق الصدر الاول على
استعماله قال الشيخ العارف محى الدين بن العربى فى الفتوحات المكية ونحن
وان كنا لا نقول بالقياس فلا نخطى مثبته اذا كانت العلة الجامعة معقولة جلية يغلب
على الظن انها مقصودة للشارع وانما امتنعنا نحن عن الاخذ بالقياس
لانه زيادة فى الحكم وفهمنا من الشارع انه يريد التخفيف عن هذه الامة

وكان

وكان صلى الله عليه وسلم يقول اتركونى ما تركتكم وكان يكره المسائل
خوفا من ان ينزل عليهم فى ذلك حكم فلا يقومون به كقيام رمضان
والحج فى كل سنة وغير ذلك هذا الامر ومن ذلك قوله تعالى لا تسئلوا عن اشياء
ان تبد لكم تسؤكم وحديث ابهموا ما ابهم الله ❁ قوله ❁ يكون الاجماع لغوا
وهكذا عبارة شمس الائمة السرخسى وفخر الاسلام رحمهما الله وهو يدل على ان
سند الاجماع لا بد ان يكون ظنيا كما ذهب اليه البعض فان كان المراد ان الاجماع
الذى يثبت به الحكم لا بد ان يكون سنده ظنيا فهو حق لا شبهة فيه فان الاجماع
المصاحب للقاطع من الكتاب ومتواتر السنة لا يثبت به الحكم لانه مستند الى ذلك
القاطع وثابت به قبله واثبات الثابت مستحيل وتحصيل للحاصل قبل هذا
التحصيل والا فلا يتصور نزاع فى وقوع الاتفاق من المجتهدين من الاستدلال
بالاجماع على حكم ثبت بدليل قطعى ولا فى صدق الحد عليه هذا او اجاز قوم انعقاد
الاجماع لا عن دليل بان يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب ويلهمهم الرشد
فانه امر ممكن ولان الاجماع حجة فى نفسه فلو لم ينعقد الا عن دليل لكان ذلك
الدليل هو الحجة ولم يبق فى الاجماع فائدة ولانه وقع فانهم اجمعوا على بيع
التعاطى واجرة الحمام ونحو ذلك بلا دليل عليه ورد بان الامة لا يكون اعلى حالا
من رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ هو لا يقول الا عن وحى ظاهر او خفى ومحال
ان يجتمع اهل الديانة على وضع حكم شرعى جزافا بحكم الهوى والطبيعة والتشهى
فانه عمل اهل البدعة والالحاد والاباحة وفائدة الاجماع مع السند قطعية الحكم
ورفع المباحثة وحرمة المخالفة وبان ما ذكر من وقوع الاجماع فيه من المسائل
لو سلم فلا نسلم انه لا عن دليل فلعل دليله لم ينقل الينا استغناء بالاجماع عنه
❁ قوله ❁ فكما ذكرنا فى فصل اه فقد يكون نقله متواترا بمنزلة نقل الكتاب
والسنة المتواترة وقد يكون مشهورا كالخبر المشهور وقد يكون صحيحا كاحاديث
الصحيحين وغيرهما وقد يكون ضعيفا كاخبار الضعفاء والمجاهيل الا ترى الى
فخر الدين بن الخطيب الرازى امام المتفلسفة والمتكلمين وبرهان الدين النسفى لما
ادعيا الاجماع على عدم بعثة النبى صلى الله عليه وسلم رسولا الى الملئكة رده السبكى

فان فى البيع التعاطى خلاف الشافعى رحمه الله على ما ذكره الغزالى وغيره رحمه الله ❁ منه رحمه الله تعالى ❁

وغيره بان نقل الاجماع ليس من شانهما فلا يعتمد على نقلهما وقد يكون كذبا محضا ولذلك قال احمد بن حنبل رحمه الله من ادعى الاجماع فقد كذب قال الامام فخر الاسلام رحمه الله واذا انتقل الينا بالافراد كان هذا كنقل السنة بالاحاد يعنى يكون موجبا للعمل دون العلم وهو مذهب اكثر العلماء وذهب بعض اصحابنا والشافعى الى انه لا يوجب العمل ايضا وقال الغزالى رحمه الله وجوب العمل بخبر الواحد ثبت اجماعا وذلك فيما نقل عن النبى صلى الله عليه وسلم واما فيما نقل عن الامة من الاجماع فلم يدل على وجوب العمل به نص ولا اجماع ولم يثبت صحة القياس فى اثبات اصول الشريعة هذا هو الاظهر ولسنا نقطع ببطلان قول من يتمسك به فى حق العمل به ورد بان ذلك وساطة النقل بين ما هو حجة شرعية ثبتت فى محله وبين المتمسك به فقد ترجح صدقها بعدالة الراوى وكونه ثقة فى روايته فيجب العمل به لانه ظاهر فى افادته الظن به وقد ورد فى الحديث امرنا باتباع الظواهر والله يتولى السرائر وما ظن انه منقوض بخبر الواحد فيما يعم به البلوى لو سلم فمدفوع بانه لمعارضة مرجح مثله وهو تفرد الراوى ونزاهة ما نحن فيه عنه هذا وقد مثلوا الاجماع الاحادى بما روى عن عبيدة السلمانى رحمه الله ما اجتمع اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على شيىء كاجتماعهم على محافظة الاربع والاسفار بالفجر وتحريم نكاح الاخت فى عدة الاخت واخرج ابن ابى شيبة عن عمرو بن ميمون قال لم يكن اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يتركون اربع ركعات قبل الظهر وركعتين قبل الفجر وعن ابراهيم ما اجمع اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم على شىء ما اجمعوا على التنوير بالفجر

❁ قوله ❁ فاعتبروا يا اولى الابصار يشمل الاتعاظ والقياس العقلى والشرعى على العموم ولما كان سوقه للاتعاظ دل عليه عبارة وعلى القياس اشارة بل الاتعاظ معلول الاعتبار كما يقال اعتبر فاتعظ ثم لو سلم عدم شموله القياس الشرعى فلا شك فى ثبوته بدلالة النص بدلالة فا التعليل على ان الحادثة المذكورة نفسها علة لوجوب الاتعاظ اذ العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب وهو القياس الشرعى قيل عليه الفاء بل صريح الشرط والجزاء لا تقتضى تمام العلة

لان عامة اصحابنا لم يشترطوا عدم عموم البلوى ❁ منه رحمه الله

حتى

حتى يلزم ماذكرتم ورد بالمنع ﴿ قوله ﴾ وطريقها قيل عليه هذا مما يشك فيه الافراد من العلماء المجتهدين فكيف يجعل من دلالة النص وشرطها ان يعرفه كل من يعرف اللغة ورد بما مر غير مرة من ان المراد منه عدم توقفه على الاجتهاد وان كانت خفية ربما لا يطلع عليها الافراد ﴿ قوله ﴾ ولما كان الامر للايجاب لانه حقيقته والمراد ان الامر منصرف الى وجوب رعاية الوصف يعنى اذا بعتم الحنطة فراعوا المماثلة واذا اخذتم الرهن فاقبضوا والقول بان الظاهر كونه للاباحة فاسد لكونه عدولا الى المجاز من غير تعذر الحقيقة ومقصور القصد الى مفهوم الصفة لان جواز البيع معلوم قبل نزول هذه الاية ﴿ قوله ﴾ فلن لم تجد يدل على عدم وفاء ظواهر النصوص لجملة الاحكام ولم يذكر الاجماع مع انه فوق القياس اذ لا اجماع فى حياته عليه السلام ﴿ قوله ﴾ وعمل الصحابة لا يكون الا عن دليل لديانتهم وعدالتهم وتكرر ذلك وشيوعه من غير نكير يحل محل الاجماع على حجيته ﴿ قوله ﴾ اشهر من ان يخفى فانهم رجعوا الى راى ابى بكر فى قتال بنى جعفر ورجع هو الى تشريك ام الام وام الاب الى قول بعض الانصار ورجع عمر الى قول على فى قتل الجماعة بواحد فى قياسه على اشراك النفر فى السرقة واورث المطلقة ثلاثا فى مرض الموت بالراى وقاس على حد السكر على حد القذف وعملوا به ﴿ قوله ﴾ لا يدل على بقائه قيل عليه الحكم بالبراءة الاصلية شايع فيما بين العلماء بحيث لا يصح انكاره ونقطع بوجود مكة وبغداد وعدم جبل من ياقوت وبحر من الزئبق وغير ذلك من الاحكام ولا دليل عليها الا عدم الدليل على خلافه ورد بان ذلك يجوز ان يكون من تواردالاخبار وتعاور النقول على الاستمرار ببقائها على حالها ولذلك لا يبقى العلم ببقاء ماعرى عن ذلك وهو ظاهر وبان العادة فيما دلت عليه الضرورة لا تخرق الا نحو المعجزة لقوله تعالى ولن تجد لسنة الله تبديلا بخلاف الشرايع الشارعة فى التبديل ولهذا لا يتمسك بالشرايع السابقة الا اذا قصت علينا من غير تعقيب بالانكار ﴿ قوله ﴾ وان لا يكون معدولا به قال الامدى فى الاحكام المعدول به عن سنن القياس ضربان احدهما ما لا يعقل معناه وهو اما ان يكون مستثنى من قاعدة عامة كقبول شهادة خزيمة رضى الله

عنه وحده او لا يكون كذلك بل يكون مبتدأ به كأعداد الركعات ونصب الزكوة ومقادير الحدود والكفارات وثانيهما ما شرع ابتدأ ولا نظير له فلا يجرى فيه القياس لعدم النظير سوأ عقل معناه كرخص السفر او لا كضرب الدية على العاقلة فعلى هذا يكون هذا الشرط شاملا للاول ومغنيا عن ذكره ﴿ قوله ﴾

ثابتا اشارة الى انه لا يكون منسوخا اذ لا تعدية لما ليس بثابت ﴿قوله﴾ حكما شرعيا قيل عليه هذا ما فى مطلق القياس فهو باطل لان قياس السماء على البيت فى الحدوث بجامع التاليف مثلا لا يتوقف على ذلك واما فى القياس الشرعى فلا معنى لتفريع عدم القياس فى اللغة واجيب بانه شرط للقياس الشرعى على معنى انه يشترط كون حكم الاصل شرعيا اذ لو كان حسيا او لغويا لم يجز لان المطلوب اثبات حكم شرعى للمساواة فى علته ولا يتصور الا بذلك فلو قيل النبيذ شراب مشتد فيوجب الحد كما يوجب الاسكار حسا او كما يسمى خمر لغة كان باطلا ومبناه على ان القياس لا يجرى فى اللغة ولا فى العقليات من الصفات والافعال على ما هو مذهب الحنفية وهو مخ الشريعة ولب الحق فلا يجوز اطلاق الخمر على ما يتخذ من العسل والحبوب بقياسه على المتخذ من العنب المشتد فى مخامرة العقل ولا اثبات زيادة الصفات ومغايرتها لذات الله تعالى بقياسه على الخلق فى صفاتهم وكذا الافعال ومذهب الشافعية اثبات اللغة بالقياس ومتاخرى الاشعرية ومنهم صاحب التلويح وصاحبه الرازى على اثبات زيادة الصفات بالقياس ﴿قوله﴾ لشراب مخصوص وهو العقار بالضم ﴿ قوله ﴾ لا يحمل عليه مع ارادة المعنى الحقيقى للزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا بدونه لعدم جواز المصير الى المجاز بدون تعذر الحقيقة وبذلك سقط تجويز اطلاق الخمر على الشراب المخامر للعقل بحيث يشمل العقار وغيره بطريق عموم المجاز ﴿ قوله ﴾

فى الاصل مقيدة بعدم التساوى قيل عليه قد اثبت الحرمة فى بيع المقلى بغيره وبيع الدقيق بالحنطة مع انها لا تنتهى بالكيل ﴿ قوله ﴾ والتساوى بالعدد غير معتبر شرعا قيل عليه التساوى بالوزن المعتبر شرعا كاف فى انتهاء الحرمة واجيب عنه بانه انما يعتبر فى الموزونات لا فى العدديات وغيرها بل المعتبر فى العدديات

الحدود فى الكيليات الكيل ﴿ قوله ﴾ فلا حاجة اليه قيل عليه عدم الاحتياج
لاينافى فى صحته والاستدلال به قصد الى تعاضد الادلة كالاجماع عن قاطع وكثر فى
كتب الفروع الاستدلال فى مسئلة واحدة بالنص والاجماع والقياس ورد بان
حجية القياس انما ثبتت ضرورة عدم خلو الاحكام عن دليل والوقايع عن حكم كما
يدل عليه حديث معاذ حيث قال فان لم تجد فلا يكون دليلا على تقدير
ثبوت النص وما فى كتب الفروع انما هو حذرا من طعن الخصم بعدم الثبوت
او الدلالة او بالنسخ والحق ان الحكم اذا ثبت بدليل فلا يمكن اثباته بدليل اخر
لاستحالة تحصيل الحاصل واثبات الثابت ولكن ذلك لا ينافى انتظام صورة
القياس وصدق التعريف عليه ﴿ قوله ﴾ وان لا يغير حكم النص قيل عليه هذا
الشرط لا حاجة اليه لان اشتراط عدم النص فى الفرع مغن عنه قال السيد الشريف هذا
الشرط اعم من عدم النص فى الفرع لان المراد تغيير حكم النص فى الجملة اى
سواء كان فى حكم الاصل او غيره وانتفاء الاخص لا يستلزم انتفاء الاعم بل الامر
بالعكس وتوهم القائل باعتبار ملاحظة الامثلة والا فالقيدان متغايران عموما
وخصوصا ﴿ قوله ﴾ لحدهما انه مغير للنص فان لفظ الاجل لفظ خاص قطعى
فى معناه ومن بين هذا بقوله لان النص يدل على مشروعية السلم الحال بحكم
مفهوم الغاية وطالبه لاعتراضه بان مخالفة المفهوم سيما فى خبر الواحد غير قادحة
فى صحة القياس عند الشافعى رحمه الله ورد بان حرف الغاية لا مدخل له
فى الدلالة عليه حتى لو قيل مؤجلا الى الاجل لكان هذا الحكم مستفادا منه بلا مرية
وبان النص قد دل على خلاف القياس على صحة السلم مشروطا بالقيود المذكورة
فى الحديث فاقتضى الاقتصار على المورد والقياس يعتمد التعدية الى غير
المورد فهو تغيير لحكم النص وبان قوله من اراد ان يشمل كل من اسلم فهو على
عمومه مامور برعاية القيود المذكورة فى الحديث والقياس يقتضى جواز
اهمال البعض للمسلم فيكون تغييرا ﴿ قوله ﴾ والثانى ان الحكم لم يعد كما هو
يعنى ان محل البيع يجب ان يكون مملوكا مقدور التسليم والمسلم فيه ليس كذلك
لكونه غير موجود الا ان الشرع رخص فيه باقامة ما هو سبب القدرة على

التسليم وهو الاجل مقام حقيقة القدرة وجعله خلفا عنه فحكم الاصل اعني السلم
المؤجل يشتمل على جعل الاجل المعلوم خلفا عن وجود المسلم فيه وعن القدرة
عليه وفي قياس السلم الحال عليه تغيير لهذا الحكم لانه ليس فيه جعل الاجل خلفا
عن الوجود وقد سبق ان من شرط القياس تعدية الحكم من غير تغيير وقيل عليه
ان معنى اقامة الخلف مقام الاصل هو جعل الخلف كانه هو الاصل فاعتبار حقيقة الاصل
يكون تحقيقا لذلك لا تغييرا ويكون اولى بالجواز لكونه مصيرا الى الاصل دون
الخلف وعدولا عما هو خلاف مقتضى العقد اعني الاجل واجيب عنه بان السلم انما
شرع على وجه يكون الاصل فيه خلفا عن غير مقدور التسليم ثم ما نايصلح الكسب
الذي هو من اسباب القدرة فلم يشرع في مقدور التسليم فمن جعله مشروعا
فيه ايضا قياسا لم يكن حكم الاصل الى الفرع كما هو فيه وبان اقدامه على عقد السلم
دليل على ان ما عنده مستحق لحاجة اخرى فيكون بمنزلة العدم كالماء المعد للشرب
في جواز التيمم واعترض عليه بانه ربما يكون لدفع الحرج في احضار المبيع
ولغيره من الاغراض فلا يتعين الحاجة الضروية ورد بان التسليم اذا لزم عقيب
العقد لزم احضاره وكل غرض يقدر في هذا الشان ينزل ما عنده منزلة العدم

﴿قوله﴾ العلة وجوب دفع الحاجة قيل عليه جواز ثبوت الاستدلال بدلالة النص
انما يلزم لو لم يكن في جنس الواجب ما يصلح لايفاء حق الفقراء وقضاء حوائجهم من
الدراهم والدنانير المخلوقة ثمنا للاشياء على الاطلاق ووسيلة الى تحصيل
الحوائج والارزاق واجيب بانه يكون موضع لا يصلح فيه ايفاء حق الفقير
بالدراهم والدنانير فلو لم يثبت جواز الاستبدال بدلالة النص لاختل امر
الفقراء واهمل حوائجهم وعن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من يكون له صدقة
الجذعة وليست عنده الجذعة وعنده الحقة فانها تؤخذ منه مع شاتين ان استيسرتا
او عشرين درهما ومن بلغت عنده صدقة الحقة وليست عنده الحقة وعنده الجذعة
فانها تقبل منه الحقة ويعطيه المصدق عشرين درهما او شاتين اخرجه البخاري
فانتقل الى القيمة في الموضعين فعلمنا ان ليس المقصود خصوص السن المعين
والا لسقط للتعذر او اوجب عليه ان يشتريه فيدفعه وعن معاذ رضي الله عنه

انه قال لاهل اليمن ايتوني بعرض ثياب خميس اولبيس في الصدقة مكان الذرة والشعير اهون عليكم وخير لاصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة اورده البخاري تعليقا و تعليقه صحيح وعن الصنابح الاحمسي قال اجر النبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة ناقة حسنة في ابل الصدقة فقال ما هذه فقال صاحب الصدقة اني ارتجعتها ببعيرين من حواشي الابل قال نعم اذن رواه ابن ابي شيبة في مصنفه فعلمنا ان التنصيص على الاسنان المخصوصة والشاة لبيان قدر المالية وتخصيصها في التعبير لانها اسهل على ارباب المواشي ربما تيسرت يوخذ فيها قدر الواجب كما يوخذ عينه

﴿ قوله ﴾ ذكروا ان اللام للعاقبة على ما هو مذهب الكوفيين ومنهم ابو حنيفة رحمه الله على ما ذكره في مغني اللبيب وغيره خلافا للبصريين فانه للاختصاص عندهم فلو حمل عليه فالمراد ان المصارف هذه الاصناف بمعنى ان الصرف لا يجوز الى غيرهم فبالصرف الى البعض لا يتغير ولا يكون صرف ملك شخص الى غيره ﴿ قوله ﴾ لو كان اللام للتمليك وليس كذلك لان الزكوة خالص حق الله تعالى ابتداء وانما يصير للفقرا بقاء بدوام اليد ﴿ قوله ﴾ لو اريد الجميع اه يعني لا يمكن ان يراد بهما الجميع اذ لو اريد ﴿ قوله ﴾ يبطل مذهب اه لان مذهبه ليس صرف جميع الصدقات الى جميع الفقرا بل مذهبه صرف كل صنف الى جمع من الاصناف ﴿ قوله ﴾ كان المراد الجنس قيل عليه لا مدخل لكون اللام للاستغراق او الجنس لان المقصود جواز الصرف الى بعض الاصناف ولا تفاوت فيه على التقديرين على ان للخصم ان يلتزم بطلان الجمعية ويدعي كون الزكوة ملكا للاجناس المذكورة ورد بان مذهب الخصم توزيع الجمع على ما صرح به المصنف في شرح الوقاية فلا يمكن له ان يلتزم بطلان الجمعية ويدعي ملك الاجناس والا يلزم توزيع الاجناس على ان من يعرف معنى الجنسية والتمليك ليس له ان يقدم على هذه الدعوى اذ المالك ينبغي ان يكون اشخاصا لا اجناسا

﴿ قوله ﴾ واستعمال الماء اشارة الى ان المقصود الازالة لا الاستعمال وكون الماء آلة صالحة للازالة حكم شرعي معلل بكونه مزيلا فتعدى الى كل مايع يشاركه في ذلك فلا يرد ان تطهير الماء حسي او طبيعي فكيف يعدى على ان المعدى

صلوح المحل المتلبس به حال المثاجلة فان قيل الحكم بطهارة المحل لخاصية فى الماء اذ لوكان لازالته لوجب ان يرتفع الحدث بسائر المايعات لمشاركته فى الازالة اجيب بان الحكم بزوال الحدث بالماء ليس بمعقول اذ العضو طاهر ظاهر او من شرط القياس كونه معقولا فان قيل قد ذكر فى الهداية وغيرها ان ازالة الحدث معقول وغير المعقول هو الاقتصار على الاربعة اجيب بان المراد بعدم معقولية المعنى انه لا يستقل العقل بدركه من غير ورود الشرع اذ لا يعقل تنجس اليد وغيرها لخروج النجاسة من السبيلين والمراد بالمعقولية انما حكم الشارع بزوال الطهارة عند خروج النجس ادرك العقل ان هذا الحكم لاجل هذا الوصف

﴿ قوله ﴾ وهو ما سبق فى اخر الحاشية السابقة من الجواب ﴿ قوله ﴾ ويشكل بالعلامة قيل العلامة المحضة كالاذان معرف للوقت او مطلق الحكم من حيث هو والكلام فى المعرف لحكم الاصل من حيث هو حكم الاصل و فيه تامل قوله بمعنى ان الله رتب بالايجاب القديم الوجوب على امر حادث ﴿ قوله ﴾ قيل عليه وعلى هذا لا يبعد ان يراد بالحكم الخطاب القديم ويكون معنى تاثير العلة تاثيرها فى تعلق الخطاب بافعال العباد ورد بانه بعيد غير صحيح اذ لا معنى لتاثير فعل العبد فى الخطاب الاول ولو باعتبار تعلقه والقول بان معنى تاثير العلة كونها سببا حاملا صالحا للتعلق المذكور مردود لان افعال العباد غير معللة بالاغراض المفارقة عن ذاته والبواعث المباينة لصفاته ﴿ قوله ﴾ بلا خلق الله تعالى ومذهب اهل الحق من الحنفية وغيرهم ان العلل مؤثرة بخلق الله تعالى ﴿ قوله ﴾ جرى العادة الالهية اجرى العادة لا ينافى حقيقة التاثير اصلا فانها عبارة عن تكرر الوقوع والعود اليه مرة بعد اخرى وليس بماخوذ فى حقيقتها ولا مفهومها ان لا يكون فيها تاثير وارتباط افتقارى بل لا يتصور وقوع الممكن فى بقعة الوجود بدون وجوبه باقتضا تام من جهة علته فانه لما كان فعل كذاته متساوى القدم بالنسبة الى الوجود والعدم لا يتصور ترجح احد طرفيه الا بمرجح من خارج وامكن عدم وقوعها ان لم يتحقق ذلك المرجح والسؤال عن سبب ترجحها كما هو الشان فى ذاتها وصفاتها ووجودها فى نفسها وحد حقيقتها والحق سبحانه لما كان تمام الذات تمام الافعال والصفات بمعنى انه واجب الوجود فى ذاته

وصفاته

وصفاته وافعاله جل جنابه ان يتداخله في فعله مرجح من خارج كما قال جل ثناؤه لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون وقال ولن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا ﴿قوله﴾ كلما وجد ذلك الشيء يوجد اه فان قيل العلل الشرعية ربما يتخلف عنه الوجوب والوجود قلت الكلام في علل الاحكام ولا نسلم تخلف الحكم وهو الوجوب او الحرمة مثلا عن علته واما وجود المحكوم به فانما يتم علته باسباب وشرايط لا تنتظم بالتمام الاحين وجود المحكوم به والموجد الموجب للوجود في كل مرتبة من مراتب الكون هو الله تعالى فحسب ﴿قوله﴾ احترازا وانت تعلم ان كون شيء محركا لله تعالى على الفعل وباعثا على ايقاعه سواء اوجبه عليه او لا ليس بدون مذهبهم في النكارة والبشاعة عند الفهم السليم والعقل المستقيم ﴿قوله﴾ معللة بمصالح العباد لكن تلك المصالح وسايط واسباب مرتبطة بعضها ببعض ارتباطا افتقاريا منتهية الى الواجب مستندا اليه والباعث في الحقيقة انما هو سبحانه وتعالى في صفاته الكاملة ﴿قوله﴾ فمن انكر التعليل اه تقريع لعامة الاشاعرة لكون مذهبهم مخالفا لصريح النصوص وقضية العقل الصريح ﴿قوله﴾ المناسب ما اه قيل عليه لا يستقيم على هذا التفسير ولا على ماذكره المصنف جعلهم القتل العمد العدوان وصفا مناسبا لوجوب القصاص والاسكار لحرمة الخمر ونحو ذلك اذ ليس القتل مما يجلب نفعا او يدفع ضرا ولا هو مقصود امن وجوب القصاص ولهذا احال الى غيره ويمكن ان يفسر كلام القاضي الامام ابي زيد الدبوسي رحمه الله بما ذكره الامدي في الاحكام من ان المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتب الحكم على وفقه حصول ما يصلح ان يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم سواء كان ذلك المقصود جلب منفعة او دفع مفسدة فانه يلزم من ترتيب وجوب القصاص على القتل حصول ما هو مقصود من شرعية القصاص وهو بقاء النفوس على ما يشير اليه قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة وانما عدل الامدي عنه لانه انما يصلح للناظر لا للمناظر اذ ربما يقول الخصم هذا مما لا يتلقاه عقلي بالقبول فلا يكون مناسبا بالنسبة الي وليس الاحتجاج بقبول الغير علي اولى من العكس ورد بان اعتبار المناسبة انما هو بالنسبة الى الحكم في العلية وعلية القتل للقصاص تقتضي

بقاء العبد وهو جلب نفع و دفع القتل عنه وهو دفع ضر وهذا المعنى مما يتلقاه العقول فان القتل علة للقصاص مخلص للمقصود من شرعية القصاص وهى بقاء الحيوة على ما اشير اليه فى الاية فان كل من لاحظ وجوب القصاص عليه انزجر فيخلص المقصود بالقتل عنه والعازم عليه عن القصاص فتبقى النفوس محفوظة واما اورده فى وجه العدول لغير موجه لاشتراك الالزام لان المراد من الصلاحية فى قول الامدى مايصلح ان يكون مقصودا من شرع الحكم انما هو الصلاحية عقلا فللمناظر ان يمنع بانه لا يصلح فى عقلى على ان امثال هذ المنع مكابرة مردودة عند اهل العقول لايعباء بها ❁ قوله ❁ يلزم النقدية وعدمها فيما كان بعضها قاصرة كما يقول به الشافعى رحمه الله قيل عليه لانسلم ان التعليل بالقاصرة يوجب عدم التعدية بل غايته انه لا يوجب التعدية ولا يدل الا على ثبوت الحكم فى المنصوص فعلى تقدير التعليل بكل وصف يثبت التعدية بالمتعدية وتكون القاصرة لتاكيد الثبوت فى الاصل ويدل على ذلك ما ادعيتم من ان نص الربوا فى النقدين معلل عند الشافعى رحمه الله بالثمنية مع تعدى وجوب التعيين الى المطعوم ورد بان التعليل بالقاصرة يكون تحصيلا للحاصل واثباتا للثابت لثبوت حكم الاصل بالنص ❁ قوله ❁ يدا بيد انتصاب مثل على الحالية وتقديره بيعوا مقابلا مثل بمثل ويدا بيد فحذف مقابلا واقيم مقامه مثلا بمثل ويكون الحال جملته لان المعنى المنوب عنه يحصل من المجموع غير انه اجرى الاعراب فى الجزء الاول ❁ قوله ❁ نظيره اى الاصل المذكور من انه لابد فى التعليل من اقامة الدليل على كون الاصل معللا ولا يكتفى فيه بان الاصل فى النصوص التعليل ❁ قوله ❁ من باب الربوا اى الاحتراز عنه والمنع لو بـ ﴿﴾ بيع الدين بالدين فانه لا يجوز ايضا لكن لا لكونه ربوا فانهما متساويان بل لعموم النهى فانه عقد غير مفيد شيئا فكان عبثا وهو حرام شرعا ❁ قوله ❁ بيع الكالى آه فى القاموس الكال ان تشترى او تبيع دينا لك على رجل بدين لك على اخر ❁ قوله ❁ تعيين احد البدلين اى فى مطلق البيع شرط تعيين الاخر ايضا فى باب الصرف لان العين خير من الدين ❁ قوله ❁ اجماعا اه فثبت بهذا الاجماع ان نص الربوا معلل فى

حق

حق وجوب التعيين اذلا تعدية بدون التعليل ويكون تعليل ربوا النسية مستندا
الى الاجماع وربو الفضل اليه فالدليل على التعليل قد يكون نصا او اجماعا او تعليلا
ينتهى بالاخرة الى احدهما ﴿ قوله ﴾ فى غاية الصعوبة قيل ليس فى كلامهم مايو
هم ان كل تعليل يتوقف على اخر حتى يرد ماذكره واجيب بان قوله لابد مع ذلك
من دليل على ان النص معلل فى الجملة يوهم ذلك لان لماكان تعليل النص كان
موقوفا على تعليل اخر وهلم جرا ﴿ قوله ﴾ لماشرطناه قيل عليه استخراج
العلة واعتبار كونها موءثرة اوغير موثرة موقوف على كون النص معللا فاثبات
ذلك به دور ورد بانا لانسلم توقف كون النص معلل على ذلك بل التوقف عليه هو
العلم بكون النص معللا ولا عكس فلا دور ﴿ قوله ﴾ هذا ما قالوا آه انما قال ذلك
لاستصعابه اشتراط تعليل النص فى الجملة وقيل ولان اثبات التعليل فى ربوا
النسيئة كافى فى كون النص من النصوص المعللة فى الجملة ولا حاجة الى باقى
المقدمات التى اوردها لاثبات التعليل فى ربوا الفضل ولان وجوب التعيين
والمماثلة فى الاشيا الستة قد ثبت بالنص الوارد فيها وقد سبق ان من شرط
التعليل والتعدية عدم النص فى الفرع واجيب بان النص انما دل على الجواز
فى الاشيا الستة متماثلة متعينة ولم يدل على نفى الجواز فى صورة عدم التماثل
وعدم التعيين بناء على نفى المفهوم بل الدليل على عدم الجواز فيهما قياس
الفضل على النسئة على انه لا مناقشة فى المثال ﴿ قوله ﴾ الثانى من الابحاث
يريد نفى شرايط اعتبرها بعضهم فى صحة القياس ﴿ قوله ﴾ وعارضا لا
كما زعم بعضهم انه لايجوز لايجاب انفكاكه انتفاء الحكم واجيب بان المعتبر صلاحية
المحل للاتصاف به وهى لاتنفك ورد بانه لازموا انما الكلام فى التعليل بالعارض
﴿ قوله ﴾ وخفيا خلافا لمن انكره وذلك مثل رضا المتعاقدين فى ثبوت حكم البيع
به لان الوصف المعلل به معرف للحكم الشرعى الخفى فلابد ان يكون جليا لان الخفى
لايعرف الخفى واجيب بانه مع خفائه فى نفسه قد يكون جليا بحسب امر خارج عنه
كدلالة الصيغ الظاهرة عليه من نحو الايجاب والقبول على الرضا فيجوز التعليل به
﴿ قوله ﴾ على ما ياتى آه فى فصل الاستحسان من ان الخفى قد يكون اقوى

والاعتبار بالقوة اولى ولهذا ربما نقدم القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذى ظهر اثره وخفى فساده فان العبرة لقوة الاثر وصحة العلة دون الظهور ﴿قوله﴾ اسم جنس يتعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه يعنى غير متبدل بتبدل اللغات واختلافها فيجوز التعليل باسم الدم لتعدى الحكم الى الفرع بمعناه وحقيقة الوصف دون التعليل باسم الخمر لانه بتعدية الاسم الى النبيذ وترتيب الحكم عليه فيكون قياسا فى اللغة ﴿قوله﴾ وحكما اى حكما شرعيا ان قيل يلزم تخلف المعلول ان تقدم زمانه وتقدمه ان تاخر والحكم ان قلنا اذ ليس احدهما اولى بالعلية من الاخر اجيب بانه يجوز كون احدهما صالحا للعلية وثبوتها بالدليل من دون عكس ﴿قوله﴾ ومركبا كالكيل والجنس ان قيل فيكون العلة صفة زائدة والالما جعلنا كونه علة فتقوم اما بكل جزء فيتكثر العلة او بواحد فهو العلة دون غيره او بالمجموع بدون جهة الوحدة فليس هو بعلة او معها فيتسلسل اجيب بان الوصف ليس بعلة حقيقة بل هو عبارة عن تعليق الشارع الحكم به ولو سلم فجهة الوحدة والعلية من الاعتبارات والكل سفسطة ﴿قوله﴾ اذ الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم وذلك لان التعليل لاجله فاذا انتفى الحكم انتفى التعليل قيل عليه يجوز ان يكون التعليل لفائدة اخرى متعلقة بالشرع مثل سرعة الاذعان وقوة الاطمئنان ورد بانه خلاف المفروض والقول بانه لا معنى للنزاع فى التعليل بالعلة القاصرة الغير المنصوصة لان عدم الجزم به لا نزاع فيه وعدم الظن بعد ما غلب على راى المجتهد علية القاصر وترجحت عنده بالامارات المعتبرة فلم يصح نفيه ففيه ان شرط الدلالة عندنا وجود التاثير المستلزم للتعدية فعند عدمه لا دلالة اصلا بل مجرد فهم بالاخالة ﴿قوله﴾ والتاثير عندنا لما كان جل مقصود صاحب التلويح تنويه مذهب الشافعى او الاشعرى فى محل يتمكن منه مع كتمان حاله عن المقصرين فى النظر قال انما قال عندنا لان عند اصحاب الشافعى اخص ليغتر المقصر ان قياس الشافعى اثبت ومذهبه فى الباب اوثق كلا بل انما قيده به لما ان بعض الشافعية منهم القاضى ابو الطيب الطبرى فسروه بالدوران وجودا وعدما ومثلوه بالشدة فى الخمر والرق فى نقصان الحد يوجد بوجودها

ويزول

فان صيغ العقود مظنة الرضى وهى مظنة الحاجة كما ان السفر مظنة المشقة فشرعت لمصلحة دفعها * منه رحمه الله تعالى *

ویزول بزوالهلومن فسره بثبوت اعتبار عین الوصف فی عین الحکم کالغزالی واصطلح علی تخصیص اسم الموثر بذلک واسم الملایم بالاقسام الثلاثة الباقیة فهو لم یشترط فی صحة القیاس ذلک حتی عمل بالغریب ایضا فهلاقال عند قول المصنف اذا وجد شهادة الاصل بدون التاثیر لایکون حجة عندنا ویسمی غریبا لانه حجة عند اصحاب الشافعی وجماعة منهم علی ان وجود الحکم عند وجود الوصف من غیر ان یعقل فیه معنی من تاثیر او احالة یصلح دلیلا علی العلة ویصیر الوصف به حجة علی الغیر وهم المسمون باهل الطرد قال فی الکشف الکبیر وفسر الشیخ رحمه الله فی بعض مصنفاته بهذه العبارة ونعنی بالتاثیر ان یکون لجنس ذلک الوصف تاثیر فی اثبات جنس ذلک الحکم فی مورد الحکم اما منصوصا علیه بالکتاب او بالسنة او بالاجماع ای یثبت اثر هذا الوصف بهذه الحجج وذکر بعض الاصولیین ان اعلی انواع القیاس الموثر وهو باعتبار النظر الی عین العلة وجنسها وعین الحکم وجنسه اربعة اقسام فالاول هو ان یظهر اثر عین الوصف فی عین ذلک الحکم وهو المقطوع الذی ربما یقر به منکر والقیاس اذ لایبقی بین الفرع والاصل مباینة الا تعدد المحل فانه ان اثبت ان علة الربوا فی التمر الکیل فالجص یلحق به بلاشبهة وان ثبت ان علته الطعم فالزبیب ملحق به قطعا اذ لایبقی الا لاختلاف عدد الاشخاص التی هی مجاری المعنی ویکون ذلک لظهور اثر الوقاع ایجاب الکفارة علی الاعرابی اذ یکون الترکی والهندی فی معناه والثانی ان یظهر اثر عینه فی جنس ذلک الحکم ای جنسه القریب کتاثیر الاخوة لاب وام فی التقدم فی المیراث فیقاس علیه ولایة الانکاح فان الولایة لیست هی عین المیراث لکن بینهما مجانسة فی الحقیقة فان هذا حق وذلک حق وهذا دون الاول لان المفارقة بین جنس وجنس غیر بعیدة بخلاف المفارقة بین محل ومحل فانهما لایفترقان اصلا فیما یتوهم ان له مدخلا فی التاثیر والثالث ان الموثر جنسه القریب فی عین ذلک الحکم کاسقاط قضاء الصلوة المتکثرة بعذر الاغماء فان تاثیر جنسه وهو عذر الجنون والحیض ظهر فی عینه ایضا باعتبار لزوم المشقة والحرج والرابع ماظهر اثر جنسه فی جنس ذلک الحکم کاسقاط الصلوات عن الحایض بالمشقة فانه بین ظهور تاثیر جنسه

وهو مشقة السفر فان مشقة السفر ليست عين مشقة الحائض فى جنس هذا الحكم
وهو اسقاط الركعتين الزائدتين فانه ليس عين الاسقاط عن الحائض فان
هذا اسقاط اصل الصلوة وذلك اسقاط البعض ولكنه من جنسه القريب وكتعليل
القتل بالمثقل فى ايجاب القصاص بجناية القتل العمد العدوان فان جنس الجناية
للعمد معتبر فى جنس القصاص مع انه قد ظهر عين القتل العمد العدوان فى عين
الحكم وهو وجوب القصاص فى المحدد ثم قالوا لا خلاف بين القايسين فى الاقسام
الثلثة الاول انها حجة والقسم الاخير مختلف فيه بينهم والمختار انه حجة لكونه مغلبا على
الظن ❁ قوله ❁ ان الشرع اعتبرها قال فخر الاسلام الوصف لا يصير علة بمجرد
الاطراد بل لا بد لذلك من معنى يعقل بان يكون صالحا للحكم ثم يكون معدلا
بوجود التاثير فلا يقبل التعليل ما لم يقم الدليل على كون الوصف ملايما مناسبا
لاضافة الحكم اليه ولا يكون نائيا عنه ولا يجب العمل به الا بعد كونه موءثرا عندنا ومخيلا
عند الشافعى وقال الامدى لكل من الوصف والحكم اجناس عالية وقريبة ومتوسطة
فالجنس العالى للحكم الخاص هو الحكم واخص منه الوجوب مثلا ثم العبادة ثم الصلوة ثم
المكتوبة والجنس العالى للوصف الخاص كونه وصفا ينا ط الاحكام به واخص منه المناسب
ثم المصلحة الضرورية ثم حفظ النفس ولا شك ان الظن الحاصل باعتبار خصوص
الوصف فى خصوص الحكم لكثرة ما به الاشتراك اقوى من الظن الحاصل من
اعتبار العموم فى العموم فما كان الاشتراك فيه بالجنس السافل فهو اغلب على الظن
وما كان بالمتوسط فتهو سط وما كان بالعالى فهو ابعد ثم قال ان من القياس موثرا يكون
علته منصوصة او مجمعا عليها او اثر عين الوصف فى عين الحكم او فى جنسه او جنسه
فى عين الحكم ومنه ملايما اثر جنس الوصف فى جنس الحكم وذهب المصنف الى ان
المناسب يكون متضمنا لمصلحة اعتبرها الشرع كحفظ النفس والمال والدين
والنسب والعقل والملايمة شرط زائد على ذلك وفسروه بكون الوصف على وفق
العلل الشرعية باعتبار الشرع جنس هذا الوصف فى جنس هذا الحكم ولا بد ان
يكون اخص من مصلحة حفظ النفس واخواته قيل لا يوجد فى كلام الفريقين ما يوافق
تفسير المصنف وقيل لا يلزم على المصنف موافقة كلام القوم وهو لا يبالى بمخالفتهم

عند

عند اصابة الحق والبعد عن الاشكال ضبطا للمرام وتوضيحا للمقام ❊ قوله ❊
يسمى المصالح المرسلة اى المطلقة هى راجعة الى الاصول الاربعة لان مرجع
المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالكتب والسنة وقراين الاحوال
وتفاريق الامارات سميت بها لا قياسا اذ القياس اصل معين فانا نعلم قطعا بادلة
خارجة عن الحصران تقليل القتل مقصود للشارع كمنعه بالكلية لكن قتل من لم
يذنب غريب لم يشهد له اصل معين ونحن انما نجوزه عند القطع او ظن قريب
من القطع وبهذا الاعتبار يخصص هذا الحكم من العمومات الواردة فى المنع عن
القتل بغير حق لما نعلم قطعا ان الشرع يوثر الكلى على الجزى وان حفظ الاسلام
اهم من حفظ دم مسلم واحد ❊ قوله ❊ كالسكر فى الحرمة قيل هذا من قبيل
المركب ورد بان فيه جهة وحدة فالتمثيل لذلك الاعتبار وكذا الصغر ❊ قوله ❊
قد يوجد شهادة آه قيل عليه التحقق بدون كل واحد من الاربعة لا يستلزم جواز
التحقق بدون المجموع فيجوز ان يكون اعم من الاولين باعتبار ان يوجد فى
الاخيرين وبالعكس فبمجرد ذلك لا يلزم ان يوجد بدون التاثير ورد بان احد نوعى
الغريب المردود لما كان مالم يعلم ان الشارع اعتبره ام لا على ما قرره دل على
جواز عدم اعتباره فى الجملة وهو يقتضى انفكاكها عن التاثير فى الجملة وهو يقتضى
التحقق بدون المجموع وانما لا يتحقق بدونه اذا لم يلاحظ المعنى المعتبر فى
الغريب المردود ❊ قوله ❊ لا يقبل عندنا قيل اى لا يجب قبوله لعدم شرطه وهو
التاثير وقيل بان حصول ظن الاعتبار فيه يوجبه والا فيستحيل ❊ قوله ❊ نظير
اعتبار الجنس فى الجنس قيل عليه المراد هنا الجنس القريب والضرورة ليست كذلك بل
ليست بملايم فضلا عن الموثر وانت تعلم ان الضرورة جنس قريب للولاية والطهارة
وحل الميتة وغير ذلك ❊ قوله ❊ فيعتبر فيه اعتبار الشارع قيل عليه ان ذلك
لا يقتضى الا ان يكون له اصل فى الشرع واما لزوم ان يثبت بنص او اجماع اعتبار
الشارع نوع الوصف او جنسه القريب فى نوع الحكم او جنسه القريب على ما
فسر تم به التاثير فممنوع ولم لا يكفى الجنس البعيد وحصول الظن بوجوه اخر
من مسالك العلة كيف وقد جوز تم التعليل بغير الموثر ايضا ورد بانه لو لم يعتبر

اعتبار الشارع ذلك الوصف بالوجوه التى بينا انها بها تعلم وجعلناها علة من
عند انفسنا لزم نصب الشرع من عندنا وذا غير جايز وبالجملة المعتبرة فى الشرع
ما يصلح دليلا على الخصم بحيث لا يمكن معارضتها ولا مناقضتها فوجب أن يكون
العلة مما اعتبر فيه التاثير بالمعنى المذكور حتى يكون مسلمة عند الخصم ومعراة
عن المعارضة والمناقضة وحينئذ لا يكفى الجنس البعيد والظن المذكور اذ
المعتبر ما دل دليل على اعتباره شرعا وعلى تقدير عدم اعتباره لا يصلح دليلا
ملزما على الغير والكلام فيما يصلح حجة على الغير ولذا قال فخر الاسلام ان كفاية
الاخالة خيال امر باطل لانه ظن لا حقيقة له ولا يصلح ان يكون دليلا على الخصم ولا
دليلا شرعيا ولانه لا ينفك عن المعارضة لان كل خصم يحتج بمثله فيما يدعيه على
خصمه ودلائل الشرع لا تحتمل لزوم المعارضة كما لا تحتمل لزوم المناقضة
❁ قوله ❁ ولان العلل المنقولة قيل عليه ان هذا لا يدل الا على ان الاقيسة المنقولة
كلها مبنية على علل معقولة مناسبة وليس النزاع فى ذلك بل فى التاثير
بالمعنى المذكور ولا يخفى ان فى كثير من الاقيسة المنقولة قد اعتبرت
الاجناس البعيدة ولم يثبت اعتبار الوصف بنص او اجماع بل بوجوه اخر كالطرد
وتخريج المناط والسبر والتقسيم ورد بانا لا نسلم ان التاثير فيها ليس بمعنى اعتبار
النوع والجنس القريب كيف وقد اعتبر الشرع نوع الوصف وهو الطواف فى
سقوط النجاسة عن سوء ر الهرة وكذا انفجار الدم فى وجوب الطهارة وفى عدم
كونه حيضا وفى كونه مرضا لازما وكذا عدم الاتيان بما ينافى الصوم فى عدم
انتقاضه بالنقوض المذكورة فى الامثلة كلها انواع وعلى تقدير عدم كونها
انواعا فلا اقل من كونها اجناسا قريبة ❁ قوله ❁ وبتنقيح المناط قال الغزالى
رحمه الله هو النظر فى تعيين ما دل النص على كونه علة من غير تعيين بحذف
الاوصاف التى لا مدخل لها فى الاعتبار كما تبين فى قصة الاعرابى ان لا مدخل فى وجوب
الكفارة لكونه ذلك الشخص او كونه اعرابيا الى غير ذلك حتى يتعين فى وطى
المكلف الصائم فى نهار رمضان عامدا او فوات ركن الصوم اما تحقيق المناط
فهو النظر والاجتهاد فى معرفة وجود العلة فى احاد الصور بعد معرفتها بنص او

اجماع

اجماع اواستنباط ولايعرف خلاف فى صحة الاحتجاج به اذا كانت العلة معلومة بنص
او اجماع واما الاول فهو دونه وان اقر به اكثر منكرى القياس واما تخريج المناط
فهو النظر فى اثبات علة الحكم الذى دل النص او الاجماع عليه دون علية الفرع
كالنظر فى اثبات كون السكر علة لحرمة الخمر وهذا فى الرتبة دون النوعين
الاولين ولذا انكره كثير من الناس ﴿ قوله ﴾ والوجود عند الوجود والعدم
عند العدم لايدل على العلية قيل اذا وجد الدوران من غير مانع من العلية من
معية كما فى المتضايفين او تاخر كما فى المعلول او غيرهما كما فى الشرط المساوى
فالعادة قاضية بحصول الظن بل القطع بالعلية كما اذا ادعى انسان باسم مغضب
فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك مرة بعد اخرى علم بالضرورة انه سبب
الغضب واجيب بان النزاع انما هو فى حصول الظن بمجرد الدوران وهو فيما
ذكرتم من المثال ممنوع اذ لولا انتفاء ظهور غير ذلك اما بانه بحث فلم يوجد واما
لان الاصل عدمه لما حصل الظن غايته انه يفيد تقوية الظن الحاصل من غيره
ورد بانه انكار للضرورى وقدح فى جميع التجربيات فان من لايتاتى منه النظر
كالاطفال يعلمون ذلك قطعا من غير نظر واستدلال بما ذكرتم فيتبعونه فى الطريق
ويدعونه بذلك الاسم واهل النظر كالمجمعين على ذلك حتى كاد يجرى مجرى المثل
ان دوران الشئ مع الشئ اية كون المدار علة للداير قال صاحب الكشف
الحقايق والاحكام العقلية لاتختلف باختلاف الاحوال بخلاف الاحكام الشرعية
المبنية على المصالح فلابد فى بيان عللها من مناسبة او اعتبار من الشارع اذ فى
القول بالطرد فتح لباب الجهل والتصرف فى الشرع وقال صاحب القواطع اذا
انتهى التصرف فى الشرع الى هذا المنتهى كان استهزاء بقواعد الدين واستهانة
لضبطها وتطريقا لكل قائل ان يقول ما اراد ويحكم بما يشاء وانما يعرف علل الشرع
بالشرع وهو النص او الاجماع ﴿ قوله ﴾ فهذا تخصيص العلة ونحن
لانقول به قال صدر الاسلام رحمه الله تعالى تكلم الناس فى تخصيص العلة
قديما وحديثا الا انه لم يرو عن ابى حنيفة وابى يوسف ومحمد وسائر اصحابه
رحمهم الله تعالى نص فيه وادعى قوم من اجلاء اصحابنا كالكرخى والرازى

والقاضى خليل بن احمد السجزى والقاضى ابو زيد الدبوسى ان مذهب ابى حنيفة رحمه الله القول بتخصيص العلة واستشهدوا بالمسائل وذكر المحاسبى من الاشاعرة ان اباحنيفة رحمه الله كان يقول ذلك وعده من مناقبه وفى التحقيق من اجاز تخصيص العلة من مشايخنا رحمهم الله زعم ان ذلك مذهب ائمتنا الثلاثة رحمهم الله تعالى لقولهم بالاستحسان بالاثر وشرطهم عدم كون الاصل معدولا به عن سنن القياس وعين الوصف المؤثر غير معدوم فيهما بل التأثير وتخصيص عموم العلة كتخصيص عموم اللفظ والقول بانه من صفات اللفظ اصطلاح جديد لايدفع المعنى ولا يلزم التناقض لان المانع استثناء عقلا ولا التصويب لان التخلف فى المستنبطة لايسمع الامع بيان مانع صالح على ان طرق الدفع كثيرة كيف والمؤثر العقلى يجوز فيه التخلف لمانع فان النار لايحرق الحطب الرطب ﴿ قوله ﴾ ان التخصيص فى الالفاظ مجاز ورد بانا لانسلم ان التخصيص مطلقا ملزوم للمجاز بل التخصيص فى الالفاظ كذلك ومعنى تعدية الحكم اثبات مثله فى صورة الفرع فيثبت فى العلل تخصيص ببعض الموارد كتخصيص الالفاظ ببعض الافراد ويتصف اللفظ بالمجاز ضرورة استعماله فى غير ما وضع له ويمتنع اتصاف العلة به اذ ليس من شانها الاتصاف بالحقيقة والمجاز ﴿ قوله ﴾ لاجماع العلماء على وجوب التعدية قيل عليه غلبة الظن يكفى فى العلية سواء استلزمت الحكم ام لا ولا نسلم الاجماع على وجوب التعدية مطلقا بل بشرايط وقيود كثيرة منها عدم المانع وايضا كثيرا ما يقع الاطلاق اعتمادا على العلم بالتقييد كما فى قولهم العمل بالعموم واجب والمراد عند عدم المخصص

قد تم طبع كتاب حزامة الحواشى لازاحة الغواشى للعلامة المحقق شهاب الدين بن بهاء الدين المرجانى رحمه الله البارى بنظارة تلميذه كشاف الدين بن شاه مردان المنزلوى السلوكى فى اوائل شعبان سنة الف وثلثمائة وسبع

فهرس الخطايا الواقعة في المطبع

خطاء	صواب	صحف	سطور
الله الممدوح	لله الممدوح	٥	١٣
والمحضرمين	والمحضرمين	٩	١٤
مواد	موارد	٧	٥
بمزلة	بمنزلة	٧	١٢
والمصنف	المصنف	٨	٢٢
الاضاقة	الاضافة	٨	٢٢
مشحونه	مشحونة	١٠	١٥
كثرا	كثيرا	١٢	١٣
مذموم	مذموم	١٤	١٩
الشرعية	الشرعية	١٦	٢٢
بالجيمس	بالجنس	١٧	١٤
متبايبتين	متباينتين	٢١	١١
بتفاصيليا	بتفاصلها	٢٤	١٣
الحنيفة	الحنفية	٢٧	٢٣
وانا	وانما	٢٨	٢٥
قول	قوله	٣٠	٥
فيبجث	فيبحث	٣٢	٩
مباهث	مباحث	٣٥	٤
الحافظة	المحافظة	٣٥	١٠
الخضوص	الخصوص	٣٦	٤
يقيده	يفيده	٤٠	٧
المرد	المراد	٤٥	٢٥
والمدراك	والمدارك	٤٩	٢٤
بجوهو	بجوهر	٥٤	١٩
لبعض	البعض	٥٧	٢٥
صحابنا	اصحابنا	٥٨	١٣
وبالوا	وقالوا	٥٨	١٧
تطيقة	تطليقة	٥٨	١٨
رحمهم	رحمهم الله	٦٤	٢٢
لبعض	البعض	٩٧	٤

خطاء	صواب	صحف	سطور
يستلزام	يستلزم	٩٧	٥
لخاص	الخاص	٩٩	١٧
المصوص	المخصوص	٧٣	٢٣
لابالدليل	بالدليل	٧٧	١٩
التقيمات	التقسيمات	٧٨	٢١
المحقيق	التحقيق	٨٢	٢٥
تقين	تيقن	٨٣	٢٤
الخيل	الخيول	٨٤	١٨
ياحراه	باجراء	٩٥	٢٤
لجفا	الجفا	٩١	١٨
اشانوا	شانوا	٩١	١٩
وهلوا	ذهلوا	٩١	٢٥
رحمه	رحمهم	٩٢	٢١
فان	فانه	٩٣	١٨
فعله	فعلا	١٠٠	٤
تطميعون	تطعمون	١٠٣	١١
مبهة	مبهمة	١٠٥	١٢
الناص	الناس	١١٢	١٧
يعملون وان	يعملون (قوله) وان	١١٣	١٣
للمؤمن	للمؤمنين	١١٤	٤
جتهين	جهتين	١١٤	٢١
بيمنه	بيمينه	١١٥	١٩
حلهمن	حلون	١٢١	٢٥
تعليل الاول	تعليل الثاني بتعليل الاول	١٢٣	٢٤
لمعنى	المعنى	١٢٤	٣
في ازالة الملك	ولو سلم فلم لا	١٢٧	٥
واجيب	يجوز اطلاقه عليه	—	—
بسورة	بصورة	١٢٨	١٥

بطريق اطلاق المقيد وهو ازالة القيد بخصوص اى المطلق وهو ازالة المطلق القيد والملك كطلاق المشتري على شفة الانسان والفروق على اللمس

خطاء	صواب	صحف	سطور
لنسبها	نسبها	١٤٢	١١
فضجته	هجنة	١٥٢	١٥
والمعنى	والمضى	١٥٩	١٧
والالزام	والالزم	١٦٦	١
نعة	لغة	١٧٣	٢٢
الاغلة	الانملة	١٧٥	١٠
لشىء	شىء	١٧٩	٨
ليوظن	ليوطن	١٨٣	١٠
المفضل	المغضل	١٨٤	١١
لمجمول	المجمول	١٨٤	١٩
المحال	الحال	١٨٥	١٧
الاصيل	الاصل	١٨٩	٢٩
المباها ابغض	ابغض المباحات	١٩١	٣٩
التلاة	التلاوة	١٩٥	١٧
طيفور	طيغور	١٩٥	١٣
يظر	يظهر	١٩٥	٢٠
ويدعوا	على قدرما يدعوا	١٩٧	٢١
يلزم	يلزمه	٢٠٠	٢
لاظاهر	للظاهر	٢٠١	٥
انتفاوءه	وانتفاءه	٢٠٣	١
قتيل	قتيلا	٢٠٤	٢٣
بالمنفى	بالمفنى	٢٠٧	٢٣
الحسى	الحس	٢٠٨	١٥
لمطلب	العهد	٢٠٨	٢٩
الثبوث	الثبوت	٢١٠	١٧
الثانى	بخلاف الثانى	٢١٠	٢٤
بالشرط	بالشطر	٢١١	٢
يدرى	يندرىء	٢١٢	١٠
الرف	الوف	٢١٥	٢١
الفرض	الغرض	٢١٩	٧
تعلق	تتعلق	٢١٩	١٨
اوالاجماع	والاجماع	٢٢٠	١٩
دلالة	دلالته	٢٢١	٤
لتمكن	ليتمكن	٢٢٢	٢
الرقاق	الدقاق	٢٢٢	٧
لتشتت حكمه عن	تشتت حكمه منتفيا حكمه عن	٢٢٤ ٢٢٤	١٨
بجاحيه	بجناحيه	٢٢٥	٢١
المقصور	المقصود	٢٢٩	٢٤
المشروطبون	المشروطبدون	٢٢٧	١٣
بظاهر	ظاهر	٢٢٧	١٩
فيؤسيها	فيؤيسها	٢٣٠	١٨
المقضى	المقتضى	٢٣٠	٢٠
تلك هذا	تلك	٢٣٣	١
النسخ	النسخ	٢٣٤	٧
مغنى	معنى	٢٣٤	٢٠
ترتبة	ترتبه	٢٣٥	٢٠
حزيف	مزيف	٢٣٩	١٩
اذاستعمل	اذااستعمل	٢٣٧	١١
لبعد	بعد	٢٣٧	١٥
يها	ايها	٢٣٧	١٧

خطاء

خطاء	صواب	صحف	سطور
انباهم	انبياءهم	٢٣٧	٢٥
تحمله	محتمله	٢٣٨	١٩
بترك	بتكرر	٢٣٨	٢١
اليمن	اليمين	٢٣٨	٢٢
سبب	بسبب	٢٣٩	٥
تهالك	تهالكه	٢٤٥	٤
تقويمها	لتقومها	٢٤٥	١٤
كل	كلا	٢٤٧	٧
متحققية	متحققة	٢٥٤	١٧
للجن	للجبر	٢٩١	٧
ابعض	بعض	٢٩١	١٤
الداعى	الدواعى	٢٩٢	١٩
لايكن	لايمكن	٢٩٤	١٩
ريكن	يكون	٢٧٥	١٧
شكون	شكورا	٢٨١	٤
معتذر	متعذر	٢٨٨	١٥
اهل	اهلا	٢٩٢	٢٣
الذبة	الذمة	٢٩٥	٣
شيف	شيف	٢٩٩	١٥
فيه فمسلم	فيه مع ذلك الوصف فمسلم	٣٠٠	٢
يسمع	يسع	٣٠٣	٢١
بمذهب	بحديث	٣٠٧	٩
وبالجهة	وبالجملة ما	٣٠٨	١٣
الشافئية	الشافعية	٣١٠	٣
اى	ان	٣١٠	٢٥
سحاق	واسحاق	٣١١	٢٥
النخفى	النخعى	٣١٢	٩
المستر	المستتر	٣١٢	٢٥
المهجول	المجهول	٣١٣	٩
النخفى	النخعى	٣١٥	١٤
افراد	افرد	٣٢٥	٩
مره ان	مروان	٣٢٥	٢١
والقرطبى	القرطبى	٣٢٥	٢٩
وتابخره	وتبحره	٣٢٤	٨
خذف	حذف	٣٢٤	١٧
يردوها	يروها	٣٢٩	٢٢
ولا	ولابد فى	٣٢٧	٢٥
نحو	محو	٣٢٩	٤
فجر	فجهر	٣٣٥	١٣
هدا	احدا	٣٣٥	١٤
النخفى	النخعى	٣٣١	٩
اوالخبر المشهوراولغير	اوالخبر المشهوراو للقضية العقلية	٣٣١	١٧
الشهادة	شهادة	٣٣٤	٢٢
الاسفرانى	الاسفرائنى	٣٣٥	٩
الشهات	شهادة	٣٣٥	١٥
التى	اتى	٣٣٨	١٩
كماكن	كون	٣٤٥	١
الروية	الرواية	٣٤٣	٢١
واثبة	واثبته	٣٤٩	١
اذا	اذ	٣٤٩	٤
فقل	فقال	٣٥٢	٥

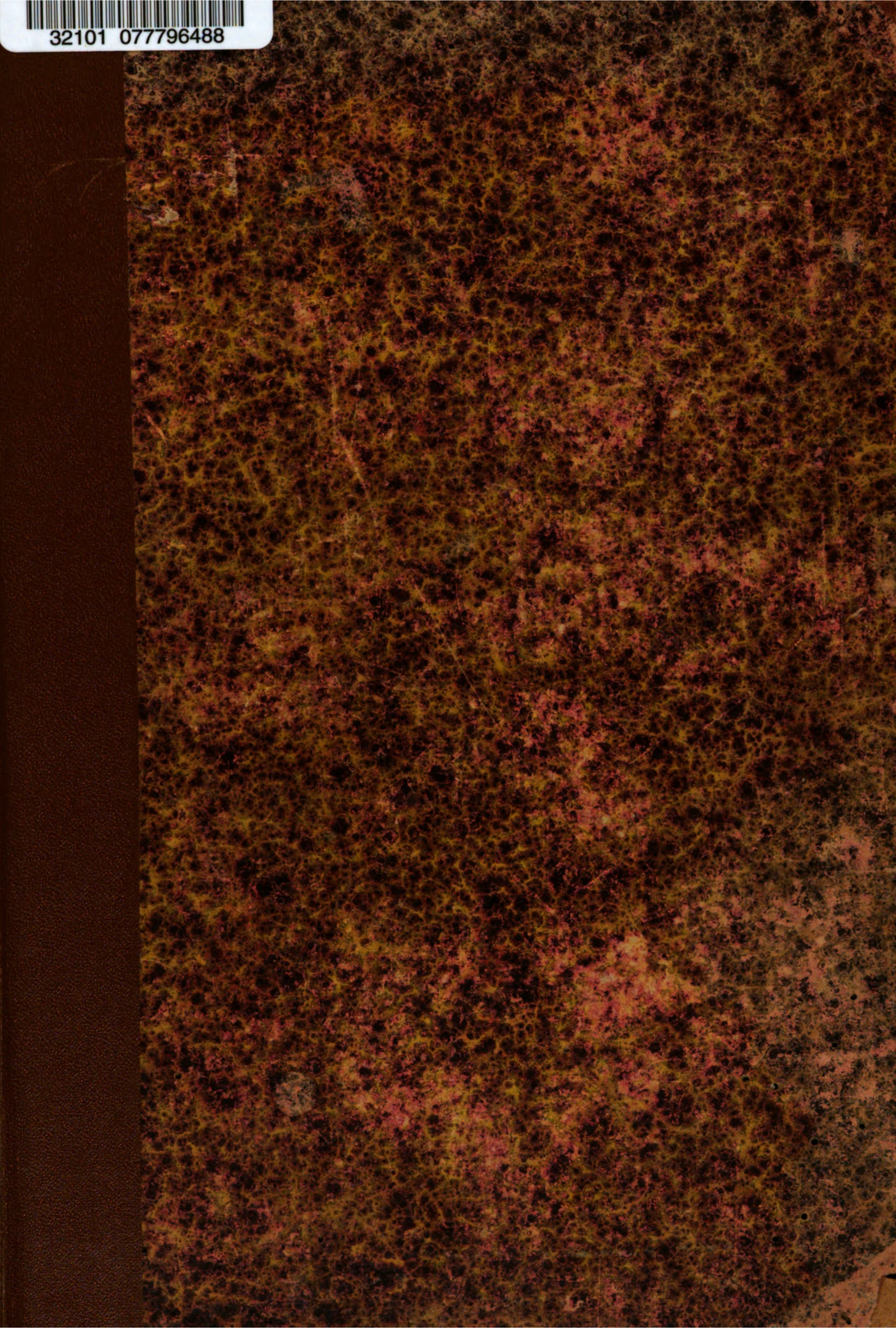
وانت خبير بان في هذا الجواب اعترافا بجواز الرد لمعارضة والخبر المشهور او

خطاء	صواب	صحف	سطور
ربعية	ربيعة	۳۵۵	۴
نبهو	بناء	۳۵۹	۹
كالعزالى	كالغزالى	۳۵۹	۱۹
اذايبلغ	اذالم يبلغ	۳۶۳	۹
عرفتين	عرقيتين	۳۶۷	۳
ومقفتى	ومقتضى	۳۷۵	۲۳
الاستثنا	الاستثناء	۳۷۹	۴
للمصور	للصور	۳۸۰	۲۲
الباقلنى	الباقلانى	۳۸۱	۴
العزالى	الغزالى	۳۸۱	۴
القدس	المقدس	۳۸۴	۱۱
واشتغل	والشغل	۳۸۸	۱۳
ابجاد	ايقاع	۳۸۸	۲۲
ولا		۳۹۳	۱۱
اتيهما	اتيها	۳۹۳	۲۲
الوثوق	مزيد الوثوق	۳۹۵	۹
كان	كانت	۳۹۵	۹
الفخذلا	الفخذ لان ستر الفخذ لا	۳۹۹	۱۸
فعلعين	فعلين	۳۹۷	۱۱
علمه	عليه	۳۹۷	۱۹
اهو	اذ	۳۹۷	۲۹
لانه	لانه	۳۹۸	۹

خطاء	صواب	صحف	سطور
مجل	مجمل	۴۰۰	۹
الحلوة	الخلوة	۴۰۰	۲۱
يصور	يتصور	۴۰۴	۴
عندا	عند	۴۰۵	۱۸
سوا	سواء	۴۰۷	۱۵
استعدم	استخدم	۴۰۸	۱۲
خفظ	حفظ	۴۰۸	۱۵
خنق	حنق	۴۰۸	۱۹
لاغير	غير	۴۱۰	۳
مخنصرا	مختصرا	۴۱۲	۱۹
اهله	اهل	۴۱۵	۵
لاتكفرهم	لم نكفرهم	۴۱۹	۱۵
علية	عليه	۴۱۸	۲۲
قليل	قيل	۴۱۸	۲۳
يسمعهم	يسعهم	۴۱۹	۵
وعلى	ولا	۴۱۹	۸
فقرر	فتقرر	۴۲۱	۳
وغيرها	وغيرهما	۴۲۳	۲۳
وقاس على	وقاس	۴۲۵	۱۵
واما	وما	۴۳۲	۵
مثل بمثلا	مثلا بمثل	۴۳۲	۱۹






32101 077796488